

Katarzyna Wrońska

OSOBA I WYCHOWANIE

Wokół personalistycznej
filozofii wychowania

Karola Wojtyły
Jana Pawła II



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

OSOBA I WYCHOWANIE

**Wokół personalistycznej
filozofii wychowania**

**Karola Wojtyły
Jana Pawła II**

Katarzyna Wrońska

OSOBA I WYCHOWANIE

**Wokół personalistycznej
filozofii wychowania**

**Karola Wojtyły
Jana Pawła II**

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Książka dofinansowana przez Instytut Pedagogiki
Uniwersytetu Jagiellońskiego

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Marcin Bruchnalski

REDAKTOR

Elżbieta Szczęśniak-Kajzar

KOREKTA

Dorota Janeczko

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2000

ISBN 83-233-1314-8

Dystrybucja: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Grodzka 26, 31-044 Kraków, Poland
tel. (012) 636-80-00 w. 2022, 2023
tel. kom. 0604 414-568
tel./fax (012) 430-19-95
e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl <http://www.uj.edu.pl>
Konto: BPH SA IV/O Kraków nr 10601389-320000478769

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Wstęp | 7 |
| Rozdział I: Aksjologia Karola Wojtyły | 15 |
| 1. Dobro a wartość | 16 |
| 2. Wartość a problem norm i powinności | 22 |
| Rozdział II: Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły | 27 |
| 1. Pojęcie i struktura osoby. Osoba a natura człowieka. Wartość osoby | 29 |
| 2. Czyn jako przestrzeń ujawniania się osobowej struktury samostanowienia. Transcendencja i stawanie się człowieka | 38 |
| 3. Odpowiedzialność i sumienie człowieka | 45 |
| 4. Miłość do osoby a problem naśladowania wzoru osobowego | 49 |
| 5. Uczestnictwo jako właściwość osoby | 53 |
| Rozdział III: Osobocentryzm wychowania | 61 |
| 1. Istota i podmiot wychowania | 61 |
| 2. Uczestnictwo we wspólnocie osób formą wychowania społecznego | 67 |
| Rozdział IV: Normatywizm i teleologia wychowania | 79 |
| 1. Norma i powinność a wychowanie | 79 |
| 2. Podstawowe cele i zasady wychowania | 88 |
| a. Wolność | 90 |
| b. Odpowiedzialność | 94 |
| c. Miłość | 97 |
| Rozdział V: Perfekcjonizm, wzorczość i naśladowanie w wychowaniu | 101 |
| 1. Ideał wychowania ideałem doskonałości moralnej | 101 |
| 2. Pojęcie wzoru osobowego i autorytetu w wychowaniu | 109 |
| 3. Zasada naśladowania, jej miejsce i znaczenie w wychowaniu | 114 |
| Zakończenie | 121 |
| Bibliografia | 123 |

Wstęp

Refleksja o wychowaniu ma długą historię. Jakkolwiek różny kształt przybierała – w zależności od kierunku filozoficznego, z którego wyrastała na przestrzeni wieków – to jej dojrzała forma w postaci koncepcji albo teorii wychowania nieodmienienie opisuje podobną rzeczywistość. Jest to rzeczywistość obejmująca człowieka (bowiem tylko w nim i z jego udziałem wychowanie się dokonuje¹ oraz sferę sensów przez niego odkrywanych, poprzez które bycie człowieka w ogóle i bycie w świecie nabiera wymiaru życia wartościowego. Sposób rozumienia tej dynamicznej relacji między człowiekiem a światem sensów, czyli wartościami, wyznacza sens i kierunek dla wielu dziedzin życia człowieka w wymiarze osobowym i społecznym. Bardzo wyraźnie też determinuje sposób ujęcia istoty wychowania i jego teleologii.

U podstaw podjętych przez autorkę badań nad wychowaniem tkwiły dwa założenia. Pierwsze, iż wychowanie ma sens, bowiem istnieje faktyczna możliwość i potrzeba oddziaływania na człowieka (ze względu na jego naturę jako bytu dynamicznego, stopniowo rozwijającego się i odkrywającego siebie, początkowo w pełnej zależności od innych – aż do uzyskania samodzielności i zdolności do samorealizacji) oraz wola takiego oddziaływania, czyli wytwarzająca się w sposób naturalny (przede wszystkim w rodzinie jako duchowej wspólnotie osób) relacja oddziaływania wychowawczego oparta na odpowiedzialności wychowawcy za wychowanka. Drugie, że rozwijanie refleksji pedagogicznej powinno przebiegać równoległe z prowadzeniem badań nad rozumieniem filozoficznych przesłanek ostatecznie uzasadniających każdy program wychowawczy, tj. nad rozumieniem sensu bytu ludzkiego i wywierających nań wpływ wartości².

Przy opisie współczesnych stanowisk antropologicznych i aksjologicznych odnoszących się do dziedziny wychowania widać wyraźnie, że nie wszystkie w równym stopniu mogą wpływać na kształtowanie się pozytywnej refleksji pedagogicznej; niektóre ją wyzwalają, inne natomiast ograniczają. Można to zbadać, śledząc ich podejście do zagadnienia odpowiedzialności, kluczowego dla teleologii wychowania.

Przykładem myśli antypedagogicznej jest np. koncepcja H. von Schoenebecka³, inspirowana aksjologią i antropologią postmodernizmu, w której wola oddziaływania dorosłych na dzieci zostaje nazwana nieuprawnionym roszczeniem (z braku potrzeby takiego oddziaływania), w związku z czym również odpowiedzialność

¹ Zob. W. Cichoń, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1980, s. 177, a także K. Twardowski, *O pojęciu wychowania* [w]: tenże, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, oprac. R. Jadczyk, Warszawa 1992, s. 413.

² Podobne ujęcie można odnaleźć w pracach W. Cichonia. Zob. bibliografia.

³ Zob. H. von Schoenebeck, m.in. *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994, czy *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, tłum. D. Sztobryn, Toruń 1991.

dorosłych staje się zbyt duża⁴. W imię swoiście pojętej wolności, jako prawa każdego człowieka, a więc i dziecka, do nieskrępowanych niczym każdorazowych wyborów, autor głosi postulat nieingerowania w rozwój człowieka, broniąc przed pojawieniem się odpowiedzialności za drugiego, jako ograniczającej przestrzeń wolności człowieka⁵. Ta skrajnie indywidualistyczna i subiektywistyczna myśl antypedagogiczna, poprzez kwestionowanie samych założeń uzasadniających zaistnienie relacji oddziaływania wychowawczego, zamyka drogę do konstruktywnej myśli pedagogicznej.

W dychotomicznym podziale koncepcji pedagogicznych, dokonanym przez K. Sośnickiego⁶, po przeciwnej stronie naturalizmu (w obrębie którego autorka proponuje umieścić antypedagogikę), jako socjologiczna – plasuje się myśl oparta na filozofii marksistowskiej. Ta z kolei czyni zależny dobór wartości (rozumianych relatywistycznie) jako celów wychowania od ideologii społecznej, kreowanej w zmiennych warunkach historycznych przez klasę panującą. Choć wartością najwyższą jest w tej koncepcji człowiek, to jednak jego szczęście i rozwój zależne są nie od niego, ale od warunków społecznych, a konkretnie od modelu ustroju społeczno-ekonomicznego panującego w społeczeństwie. „Ideał” człowieka uosabiał więc w tej koncepcji budowniczy takiego – optymalnego dla szczęścia i rozwoju jednostki – ustroju, jakim miał być socjalizm. Koncepcja ta zdezaktualizowała się niejako automatycznie wraz z upadkiem tego ustroju, ukazując tym samym słabość założeń teoretycznych, opartych na myśleniu kolektywistycznym i prowadzących do praktyki totalitarnej.

Myślenie o człowieku z pozycji skrajnego indywidualizmu z jednej strony i z pozycji kolektywizmu z drugiej zdaje się ważną przeszkodą do podejmowania humanistycznej refleksji nad wychowaniem jako wprowadzaniem w „życie wartościowe”⁷. Indywidualizm prezentowany w koncepcji Schoenebecka ma postać skrajną, ponieważ odrzuca ideę odpowiedzialności za drugą osobę, podstawę ujawniania się moralnej strony osobowości człowieka⁸. Prezentuje więc – mówiąc za M. Buberem⁹ – tylko część prawdy o człowieku. Natomiast kolektywizm obecny w koncepcji marksistowskiej nie dostrzega istoty człowieka jako osoby, a także jego wartości ja-

⁴ O sytuacji kryzysu odpowiedzialności i autorytetu oraz jego konsekwencjach dla edukacji pisze H. Arendt w pracy *Kryzys edukacji* [w:] *też e, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 209–232.

⁵ Można dostrzec podobieństwo tej myśli do naturalistycznej koncepcji wychowania J.J. Rousseau i E. Claparede’a, ze względu na analogiczne ujęcie wolności człowieka i odrzucenie przymusu w wychowaniu. Jednak realizacja celu wychowania, jakim jest w naturalizmie pielęgnowanie i rozwijanie potencjalnie tkwiących w wychowanku możliwości, nie przekreśla roli wychowawcy i jego odpowiedzialności za wychowanka.

⁶ Zob. K. Sośnicki, *Pedagogika ogólna*, Inowrocław 1946, s. 51–67.

⁷ Zob. S. Ruciński, *Wychowanie jako wprowadzanie w życie wartościowe*, Warszawa 1981, gdzie kategoria „życia wartościowego” staje się podstawą rozważań wokół ideału wychowania.

⁸ Indywidualizm jako postawa dominująca w postmodernizmie nie zawsze ma postać skrajną. Por. koncepcję Z. Bauman’a [w:] *Moralność bez etyki* [w:] *tenże, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 70–75, gdzie mówi się o odpowiedzialności jako o niezbywalnej i nieodbieralnej wartości. Jednak pod znakiem zapytania stoi możliwość jej uzasadnienia w życiu człowieka, jeśli równocześnie zrywa się z pojęciem istoty człowieka, jego stałej ontycznej struktury, w imię uwalniania się w myśleniu o człowieku i dobru od ograniczającej perspektywy obiektywistycznej.

⁹ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 88.

ko bytu samoistnego i niezależnego, podporządkowując go społeczeństwu, którego jest częścią.

Obie antropologie opierają się na relatywistycznych i subiektywistycznych koncepcjach wartości, a te, łącznie z utylitarystyczną koncepcją – jak pokazał R. Ingarden¹⁰ – niweczą odpowiedzialność. Ona bowiem potrzebuje dla swego ujawnienia, jak mówi uczeń Husserla, ontycznych fundamentów. Są nimi, z jednej strony, obiektywnie istniejące wartości, z drugiej natomiast substancjalne „ja”, osoba zdolna do świadomych i wolnych czynów. Odpowiedzialność, według fenomenologów, spełnia ważną rolę w rozwoju i życiu człowieka. Jest wyznacznikiem dojrzałości aksjologicznej. W imię idei człowieczeństwa, jako wartości niezbywalnej, nie sposób zaniechać również odpowiedzialności za drugiego człowieka. Przejawia się to bardzo wyraźnie w relacji, opisanej przez M. Schelera, między mistrzem i uczniem, in. wychowawcą i wychowankiem¹¹. We wspólnej wędrówce w odkrywaniu wartości, uwrażliwianiu na nie, wychowawca staje się odpowiedzialny za wychowanka. Świadomość istnienia obiektywnego dobra dla osoby wychowanka¹² wskazuje kierunek i podstawy tej odpowiedzialności. Ta głęboka myśl o człowieku, jaką reprezentuje fenomenologia, dzięki perspektywie obiektywności wartości oraz uznaniu zdolności człowieka do ich poznania i adekwatnej nań odpowiedzi, uzasadnia ważność odpowiedzialności tak za siebie, jak i za innych, a tym samym uzasadnia wartość wychowania.

Jeszcze inną koncepcją, poza fenomenologią, również osadzoną w realizmie ontologicznym na gruncie aksjologii i antropologii filozoficznej, jest pedagogika kultury – jak się ją przyjęło nazywać ze względu na silne zaakcentowanie roli wartości kultury (in. wartości duchowych) w wychowaniu człowieka. Reprezentowali ją m.in. S. Hessen, G. Kerschensteiner, E. Spranger, B. Nawroczyński¹³. W ich rozumieniu, streszczając tę myśl, kontakt wychowanka z ponadosobowymi wartościami kulturowymi, tj. ich poznawanie i przeżywanie, pozwala na rozwijanie w nim indywidualnego zmysłu wartości (wrażliwości na nie), wyrabia zdolność wartościowania – i ostatecznie, poprzez ich realizację, rozwija moralną osobowość wychowanka. Również w tej koncepcji, podobnie jak w fenomenologii, akcentuje się znaczenie ontycznego fundamentu wartości, jakim jest substancjalny podmiot, sprawca wolnych czynów, jedność duchowo-cieleśna, czyli osoba.

Bardzo rozwiniętą teorię osoby prezentuje filozofia personalistyczna. Pojęcie osoby staje się w niej centralną kategorią. Choć termin *personalizm* pojawił się w filozofii dopiero u schyłku XIX wieku, w dobie pozytywizmu, centralne jego pojęcie – *osoba* – było znane i analizowane już w pierwszych wiekach naszej ery. Personalisci współcześni najczęściej powołują się na ontologiczną definicję osoby sformu-

¹⁰ Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 97–110. Pokazał to również W. Tatarkiewicz w pracy *O bezwzględności dobra* [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław 1992, s. 32–44.

¹¹ Równie mocno podkreśla ważność tej relacji filozofia dialogu. Zob. np. M. Buber, *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel [w:] „Znak” 1968, nr 166, s. 442–461.

¹² O czym szeroko pisze D. von Hildebrand w tekście *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk [w:] „Znak” 1975, nr 256, s. 1289–1308.

¹³ Najpełniejszy wykład tej koncepcji można znaleźć w pismach S. Hessena, m.in. [w:] *Podstawy pedagogiki, O sprzecznościach i jedności wychowania, Pisma pomniejsze*.

łowaną przez Boecjusza w VI wieku. Definicja ta, wraz z cechami, jakie scholastycy przypisali osobie¹⁴, stanowi jednak dopiero punkt wyjścia różnorodnych personalistycznych ujęć człowieka, jakie pojawiły się w XX wieku. Stanowiły one reakcję z jednej strony na absolutny idealizm, z drugiej – na naturalizm i pozytywizm. Łączyło je podobne spojrzenie na osobę ludzką, jako wartość samą w sobie, jako podmiot wykraczający w swych działaniach poza naturę biologiczną i historyczną, jako byt obdarzony godnością, wolnością, zdolnością do miłości, jako podmiot wobec praw, którego rozwój stanowi cel życia społecznego. Personalisci podkreślali zawsze wyższość wartości osobowych nad wartościami ekonomicznymi i społecznymi (stąd krytyka liberalizmu, kolektywizmu), dostrzegając jednocześnie wagę uczestnictwa osoby we wspólnocie osób – koniecznego warunku realizacji osoby we wszystkich jej wymiarach (stąd krytyka indywidualizmu). Najbardziej reprezentatywną postać tego nurtu – pod nazwą: personalizm chrześcijański – ukształtowali współcześni tomiści: J. Maritain, E. Gilson i in.

Jednym z ważnych twórców personalizmu w Polsce jest Karol Wojtyła. To jego filozofia stała się przedmiotem dociekań w poniższej pracy¹⁵; jej główne wątki aksjologiczne i antropologiczne pozwoliły opisać zadanie wychowania, jego istotę, formy i cele.

Recepcja myśli personalistycznej uzyskała szerszy zasięg dzięki dokumentom, jakie wydał obradujący od 1962 do 1965 roku Sobór Watykański II. Szczególnie dwa spośród nich, tj. Konstytucja Pastoralna o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes* oraz Konstytucja o Objawieniu Bożym – *Dei Verbum*, wyróżniały się orientacją personalistyczną. W czasie obrad Soboru był obecny biskup Karol Wojtyła. Uczestniczył w nim aktywnie, współtworząc jeden z jego dokumentów, wspomnianą konstytucję *Gaudium et spes* (1965). W tym klimacie przyszedł Jan Paweł II zaczął pisać ważne studium, zatytułowane *Osoba i czyn*¹⁶, będące rozwinięciem, wstępnie zarysowanej już w *Miłości i odpowiedzialności*, teorii osoby. Oprócz idei personalistycznych, żywo obecnych na kartach książki, zaznaczył się w niej również wyraźnie wpływ myśli M. Schelera i I. Kanta. We *Wstępie* do wydania 2. autor napisał, iż wiele czasu poświęcił analizie dzieł M. Schelera, zwłaszcza *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dodając, że:

„(...) zawarta w tym (...) dziele Schelera krytyka Kanta stała się dla autora z kolei okazją dla przemyślenia i częściowej akceptacji pewnych elementów kantowskiego personalizmu. Chodzi tu w szczególności o jego personalizm «etyczny»”¹⁷.

¹⁴ Najistotniejsze z nich to: rozumność (*rationalitas*), jedność i całość (*unitas i integritas*), istnienie w sobie i przez siebie (*inseitas i perseitas*), substancjalność i samoistość (*substantialitas i subsistentia*), niezłączalność (*incommunicabilitas*), celowość (*finalitas*); cyt. za: M. Jędraszewski, *Osoba [w:]* tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 86–88.

¹⁵ To znaczy dokładnie cały dorobek filozoficzny K. Wojtyły, powstały w okresie poprzedzającym Jego wybór na Ojca Świętego, tj. od 1950 do 1978 roku. W rozdziałach poświęconych wychowaniu autorka powołuje się także na wystąpienia Papieskie.

¹⁶ Zanim ukazało się w całości, autor prezentował jego fragmenty: *Osoba i czyn w aspekcie świadomości* [w:] „Pastori et Magistro”, Lublin 1966, s. 293–305; *Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka* [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 201–226; *Osoba i czyn. Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja* [w:] „Studia Theologica Varsoviensia” 1968, R. 6, nr 1, s. 101–119.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 29.

Jak widać, na kształtowanie się formacji filozoficznej K. Wojtyły miało wpływ kilka prądów myślowych.

Pierwszą inspiracją filozoficzną był dla K. Wojtyły tomizm, z którym zetknął się podczas studiów teologicznych w Krakowie, a następnie w Lublinie, gdzie kierował Katedrą Etyki¹⁸.

Praca nad tekstami św. Jana od Krzyża zapoczątkowała główny kierunek zainteresowań filozofa, skupiający się wokół problemu człowieka. Stanie się on tematem wiodącym całej jego późniejszej twórczości. Wojtyła odkrył w pismach tego Doktora Kościoła, badacza „sprawy człowieka”¹⁹, głęboki humanizm. Tworząc swą „naukę o nadprzyrodzonym zjednoczeniu duszy z Bogiem i o głównych jego środkach, jakimi są łaska uświęcająca i cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości wraz z darami Ducha Świętego”²⁰, posłużył się – jak komentuje Wojtyła – bogatym materiałem doświadczalnym, odślaniając w ten sposób całą podmiotową stronę życia nadprzyrodzonego w człowieku. Owo podmiotowe ujęcie przeżyć religijnych człowieka, jakie Wojtyła odnalazł u św. Jana od Krzyża, zaważyło na kształcie późniejszych analiz antropologicznych i etycznych autora *Osoby i czynu*, wyraźnie przyjmujących ten sam, podmiotowy kierunek rozważań.

Wydaje się, że spotkanie z myślą św. Jana od Krzyża dopomogło w skierowaniu się filozofa ku personalizmowi i fenomenologii. Wpływ nowej inspiracji filozoficznej – fenomenologicznej – uzewnętrznił się w postaci kolejnej ważnej pracy – rozprawy habilitacyjnej zatytułowanej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, przyjętej na kolokwium habilitacyjnym na Wydziale Teologicznym UJ w 1953 roku. Problematyka związana z etyką i moralnością – obok zagadnień antropologicznych – przewijać się będzie w całej twórczości i działalności naukowej K. Wojtyły. Ten drugi nurt zainteresowań filozofa, ściśle wiążący się z pierwszym, zapoczątkowały artykuły publicystyczne z dziedziny moralności²¹ oraz wykłady z etyki i teologii moralnej, które prowadził na Wydziale Teologicznym UJ, w Seminarium Diecezjalnym i na KUL-u²². Inspiracje filozoficzne sięgały tu przede wszystkim do tomizmu, z którego zaczerpnął zreby doktryny moralnej św. Tomasza: przekonanie o istnieniu niezmiennych norm postępowania, mających swe źródło w prawie naturalnym, następnie pojęcie celu ostatecznego człowieka, znaczenie rozumu w określaniu dobra moralnego opierającego się na obiektywnych podstawach, na koniec pojęcie i klasyfikację wartości. Jednak metoda tomistyczna okazała się niewystarczająca do wyjaśniania współczesnych problemów moralności, jakie poruszał autor *Miłości i odpowiedzialności*. Uznał on, iż najskuteczniejszą drogą dotarcia do istoty człowieka i moralności jest połączenie analiz sięgających z jednej strony do doświadczenia przedmiotowego, z drugiej – do doświadczenia podmiotowego. Analiza doświadczenia podmiotowego, właściwa fenomeno-

¹⁸ Zob. H. Piłuś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990, s. 174–176.

¹⁹ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża* [w:] *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 389.

²⁰ Tamże, s. 391–392.

²¹ Mianowicie *Instynkt, miłość, małżeństwo* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1952, R. 8, nr 42, s. 1–2 oraz *Religijne przeżywanie czystości* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1953, R. 9, nr 6, s. 1–2.

²² W Lublinie wykłady dotyczyły zagadnień: akt i przeżycie (1954/55), wartość i dobro (1955/56) oraz norma i szczęście (1956/57). Kolejny temat zaowocował książką: *Miłość i odpowiedzialność* (1960).

logii i całemu nurtowi tzw. filozofii świadomości, zbliżyła go do tego nurtu, a równocześnie ułatwiła integralne ujęcie osoby ludzkiej. Spotkanie z myślą Maxa Schelera otworzyło przed autorem *Osoby i czynu* szerokie pole do porównań stanowiska twórcy etyki „materialnej” z innymi (w tym ze stanowiskiem Kanta, Hume’a, św. Tomasza) w obrębie kluczowych zagadnień aksjologicznych i antropologicznych²³.

Na podstawie tak przygotowanej teoretycznej bazy rozważań, opierając się na analizie doświadczenia człowieka przy zastosowaniu metody wglądu w podmiotową sferę przeżyć człowieka, jako podstawowej metodzie swych badań, Karol Wojtyła rozwinął swoją oryginalną koncepcję osoby jako podmiotu, ujawniającego się poprzez swój czyn oraz poprzez odniesienie do innych dzięki uczestnictwu we wspólnocie osób. Jego rozważania na temat człowieka zawierają nie tylko opis istoty człowieka, tzn. ujęcie jego człowieczeństwa, ale również jego teleologię, zarysowanie celu, jakiemu ma służyć ludzkie życie. Pytania Kanta: *kim jest człowiek? i co powinien czynić?* występują w tej koncepcji łącznie, jako równorzędne. Czytając teksty K. Wojtyły, człowiek – osoba prezentuje się jako wartość, którą stanowi zarówno przez sam fakt istnienia, bycie „kimś”, jak i poprzez sprawstwo, urzeczywistnianie wartości przedmiotowych, tzn. realizację celów związanych z własną osobą i innymi ludźmi, światem kultury, *sacrum*. Praktyczne rozumienie relacji między człowiekiem a wartościami wiąże się bezpośrednio z problematyką wychowawczą.

O wyborze przez autorkę myśli Karola Wojtyły jako podstawy do rozważań o wychowaniu zadecydowały ostatecznie następujące czynniki: po pierwsze – rozwinięta myśl antropologiczna tego filozofa w postaci teorii osoby jako podmiotu, jako wartości i zarazem jako substancjalnego „ja”, podstawy świadomych i wolnych czynów; po drugie – obiektywistyczna aksjologia uznająca zdolność człowieka do poznania wartości i adekwatnej nań odpowiedzi (w tym wartości odpowiedzialności, nadającej sens samemu wychowaniu); po trzecie – obecność w tej myśli, bazowo nawiązującej do klasycznej filozofii bytu św. Tomasza, również inspiracji ze strony filozofii współczesnej (przede wszystkim fenomenologii i filozofii dialogu), i po czwarte – względy subiektywne – sympatia i autorytet osoby Papieża Jana Pawła II.

W prezentowanej niżej pracy, której pierwowzorem była rozprawa doktorska zatytułowana *Człowiek wobec wartości. Próba zbudowania teorii wychowania personalistycznego w oparciu o myśl filozoficzną Karola Wojtyły*, pisana pod kierunkiem prof. dra hab. F. Adamskiego i zrecenzowana przez prof. dra hab. S. Rucińskiego i prof. dra hab. T. Gadacza, znalazły się: na początku rekonstrukcja personalistycznej filozofii Karola Wojtyły i zawartej w niej teorii osoby oraz koncepcji wartości (I i II rozdział), a następnie opis, sformułowanej w oparciu o te antropologiczno-aksjologiczne podstawy, personalistycznej koncepcji wychowania (III, IV i V rozdział). O doborze zawartej w dwóch pierwszych rozdziałach treści zadecydowała w głównej mierze możliwość późniejszego jej wykorzystania w interpretacji sytuacji wychowawczych.

²³ Rezultatem tych analiz porównawczych były prace publikowane głównie w „Rocznikach Filozoficznych”, m.in.: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera* (1955–1957), *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego* (1955–1957), *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce* (1955–1957), *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta* (1958), *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1959).

Rozdział pierwszy omawia główne zagadnienia aksjologiczne występujące w myśli Wojtyły, a mianowicie: a) pojęcie wartości, sposób ich istnienia oraz hierarchie, a także pojęcie dobra, w tym dobra moralnego, a następnie – łączące się z koncepcją wartości – b) istotę i znaczenie norm i powinności moralnej. Stanowi on w pewnym sensie przygotowanie do kolejnego rozdziału, tworzy bowiem instrumentarium dla opisu rzeczywistości człowieka.

Rozdział drugi prezentuje koncepcję osoby w różnych jej wymiarach, tj. moralnym, indywidualnym i społecznym. W pierwszej kolejności wyjaśnione zostaje: a) pojęcie osoby, jej struktura i wartość oraz rola świadomości, a także relacja do natury człowieka; następnie jako centralny punkt dynamicznej koncepcji osoby poddana zostaje analizie: b) rola czynu ludzkiego w ujawnianiu się osobowej struktury samostanowienia oraz sens transcendencji i stawania się – poprzez czyn wolny – osobą. Kolejne omawiane zagadnienie z teorii osoby to: c) znaczenie sumienia jako „podmiotowej miary moralności” i istota związanej z nim odpowiedzialności za siebie, a następnie za innych. Na koniec ukazana zostaje cała problematyka spełniania się osoby w sferze relacji międzyosobowych i społecznych. Mieści się tu, z jednej strony, zagadnienie: d) miłości do osoby oraz opartej na niej relacji wzorczości i naśladowania wzoru osobowego, z drugiej: e) cała bogata przestrzeń uczestnictwa, realizacji człowieka, jako istoty społecznej, w różnego typu wspólnotach osobowych.

Następne rozdziały zawierają już opis koncepcji wychowania personalistycznego na podstawie omówionych wcześniej głównych składników myśli filozoficznej Karola Wojtyły. Personalistyczna teoria człowieka, wskazująca na dwa podstawowe wymiary bytowania osoby: podmiotowy (indywidualny) i wspólnotowy (społeczny), umożliwia, po pierwsze: a) zarysowanie istoty wychowania i charakterystykę jej podmiotu – wychowanka jako osoby, a po drugie: b) omówienie form wychowania społecznego. Te dwa zagadnienia mieszczą się w obrębie rozdziału trzeciego.

Z kolei aksjologiczna myśl K. Wojtyły (przede wszystkim etyczna) pozwala na: a) ukazanie znaczenia norm i powinności w wychowaniu, a następnie b) zarysowanie teleologii wychowania personalistycznego, jego głównych celów i zasad (in. reguł postępowania), zgodnie z myślą filozofa, iż w połączeniu dopełniających się wymiarów rzeczywistości ludzkiej – świata wartości i norm – zawiera się dopiero całość prawdy aksjologicznej o nim. Ta problematyka jest zawarta w rozdziale czwartym.

Ostatni rozdział – piąty prezentuje, zgodnie z myślą personalisty, iż sensem bycia człowieka jako osoby jest jego ciągle stawanie się poprzez doskonalenie wewnętrzne: a) koncepcję ideału wychowania jako ideału doskonałości moralnej, następnie b) znaczenie wzorów osobowych i autorytetu w wychowaniu, dzięki którym ideał wychowania zostaje ukonkretniony, i na koniec c) podstawowy sposób wchodzenia w relację ze wzorem osobowym – naśladowanie, które w tej koncepcji nabiera znaczenia zasady.

Autorka pozostawia ocenie czytelników, na ile zaprezentowana w poniższej pracy koncepcja wychowania stanowi spójną, koherentną całość i czy wiernie oddaje intencje Karola Wojtyły – Jana Pawła II skierowane na dzieło osoby – wychowanie.

Rozdział I

AKSJOLOGIA KAROLA WOJTYŁY

W pismach Karola Wojtyły nie znajdziemy systematycznie uprawianej aksjologii ogólnej, czyli wiedzy o wartościach w ogóle. Jest to konsekwencja poglądu, iż do opisu i wyjaśniania istoty człowieka jako osoby (czemu w głównej mierze podporządkowana jest myśl filozofa) ogólne pojęcia i sady, właściwe aksjologii, niewiele mogą wnieść. Raczej trzeba podtrzymywać wzajemne przyporządkowanie¹ aksjologii i etyki, tj. filozofii moralności, jako dziedziny najściślej związanej z wiedzą o człowieku. Ta ostatnia opiera się na specyficznie ludzkim doświadczeniu – doświadczeniu moralności. „W doświadczeniu tym – wyjaśnia personalista – zawiera się na wskroś oryginalny stosunek człowieka jako podmiotu i sprawcy do wartości, a zwłaszcza do wartości moralnych”². Tą drogą właśnie najefektywniej wzbogacona zostaje również sama aksjologia.

Choć nie znajdujemy u krakowskiego Kardynała systematycznego wykładu z dziedziny aksjologii, dostrzegamy jednak jasną wizję wartości – dobra. Jego teoria dobra ma swe oparcie (podstawy) w personalistycznej (stąd również realistycznej) ontologii. Wyrasta z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu, na której gruncie „dobre” było utożsamione z bytem, a oznaczało przedmiot dążenia, cel. Jednocześnie, zdając sobie sprawę, iż sam fakt pojawienia się (w końcu XIX wieku) odrębnej dziedziny filozofii – aksjologii oznaczał rosnącą świadomość i przekonanie o niesprowadzalności filozofii wartości do metafizyki³, K. Wojtyła docenia znaczenie filozofii świadomości, a zwłaszcza fenomenologii, w odkryciu ludzkiej podmiotowości, z jej całą świadomościową i doświadczalną stroną relacji ze światem wartości. Jego teoria wartości jest zbudowana właśnie w oparciu o fenomenologiczną analizę doświadczenia (przeżywania) wartości. Dobre wskazuje na rzeczywistość realną i obiektywną, wartość – na to, co przeżywane przez człowieka jako dobre. Przekonując, iż oba pojęcia: „dobre” i „wartość” można traktować poza narosłą między nimi rozbieżnością czy nawet sprzecznością, tworzy on pomost między dwiema orientacjami filozoficznymi i znajduje go w teorii człowieka-osoby, rozumianego jako byt („dobry lub zły w samej swej osobowej istocie”), do którego istoty należy

¹ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności* [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 249.

² Tamże.

³ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 33.

jednocześnie przeżywanie swojej wartości moralnej i tego, że się staje i że jest – jako osoba – dobry lub zły⁴. „Człowiek bowiem – mówi o tym K. Wojtyła – przeżywa różne wartości, ale realizuje swymi czynami dobro”⁵. Obok zagadnień związanych z analizą dobra i wartości, w myśli aksjologicznej autora *Osoby i czynu* znajdujemy również rozstrzygnięcia dotyczące problemu powinności moralnej i norm.

1. Dobro i wartość

Zgodnie z myślą Wojtyły, filozofia bytu implikuje filozofię dobra⁶. Znaczy to, że dobro jest dedukowane „z istoty bytu jako bytu i z całokształtu powiązań zachodzących między bytami”⁷ oraz że wiąże się istotowo z pojęciem istnienia i doskonałości. Oto ważny tekst św. Tomasza, ilustrujący wzajemną zależność tych pojęć:

„Racja dobra polega na tym, że coś jest przedmiotem pożądanego (...), jest zaś oczywiście, że coś jest przedmiotem pożądanego ze względu na to, iż jest doskonałe. O tyle zaś coś jest doskonałe, o ile jest aktem, stąd oczywiście o tyle coś jest dobrem, o ile jest bytem: istnienie jest bowiem aktualnością rzeczy (...) Toteż oczywiście jest, że dobro i byt są tym samym rzeczowo, jednak dobro wyraża zasadę pożądanego, czego nie wyraża [sam] byt”⁸.

Rozwińmy ten wątek. Każdy byt aktualizuje swoją istotę w działaniu i w ten sposób urzeczywistnia właściwe jej cele. Pełnia istnienia odpowiadająca naturze bytu stanowi o jego doskonałości. Ostatecznie więc o dobru stanowi istnienie; „każda rzecz tyle ma w sobie dobra, ile ma istnienia”⁹ – konkluduje Wojtyła.

Autor *Osoby i czynu* nawiązuje też w swojej teorii dobra do wypracowanej przez Akwinatę idei partycypacji:

„Uczestnictwo w dobru sprowadzające się w ostateczności do udziału w istnieniu daje każdemu bytowi stworzonemu właściwe mu podobieństwo do Stwórcy, który jest dobrem samoistnym, tak jak jest samoistnym istnieniem”¹⁰.

Bóg, jako byt samoistny, nie musi dla siebie szukać dalszego udoskonalenia. Jednak byt przygodny, a takim jest np. człowiek, będący złożeniem możliwości i aktu, musi szukać właściwego swej naturze udoskonalenia. Aby stać się bardziej sobą, każdy byt zwraca się do innych bytów jako dóbr, a przez to celów swych dążeń i działań, które przyczyniają się do jego udoskonalenia pod jakimś względem¹¹. Do-

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 249.

⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 72–73.

⁶ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły* [w:] „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 61.

⁷ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 32.

⁸ Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I 5, 1; cyt. za: W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 42.

⁹ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej* [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 234.

¹⁰ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 174.

¹¹ Por. H. Piluś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, dz.cyt., s. 188.

bro (w porządku egzystencjalnym), wyjaśnia Wojtyła, „wykazuje dążność ku innym bytom bądź to jako ku celom, bądź też przez to, że samo jest celem dla innych”¹². Wynika to z faktu „stopniowości” doskonałości bytów. Każdy byt charakteryzuje miara immanentna i transcendentna doskonałości. Pierwsza związana jest z dobrem natury bytu, druga wynika z odwzorowania Stwórcy. Doskonałość bytów stworzonych pozostaje z istoty rzeczy w stosunku do Niego. On jest ich miarą, najwyższym wzorcem, jest bowiem samą pełnią istnienia, stworzenia zaś „uczestniczą w tej pełni, skoro istnienie swoje zawdzięczają Bogu. Im zaś są doskonalsze, tym bardziej uczestniczą w tej bezwzględnej pełni, jaką jest Bóg”¹³, i upodabniają się do Niego. Z wzorczości, wpisanej w byty, wypływa ich obiektywna hierarchia, tj. wyższość, z jednej strony dóbr duszy nad dobrami ciała, z drugiej – dóbr cielesnych (człowieka) nad dobrami zewnętrznymi (rzeczami). Przypisanie bytowi znaczenia już to środka do osiągnięcia celu, już to samego celu, jest konsekwencją powiązania dobra z działaniem, dążeniem do celu. „Stworzenia mniej doskonałe – pisze dalej – bytują dla doskonalszych, cały zaś wszechświat bytuje dla Boga”¹⁴. Dobro, „do którego odnośny byt lub też jakaś jego władza dąży dla niego samego”¹⁵, nosi nazwę dobra godziwego (*bonum honestum*), a dobro będące środkiem – nazwę dobra użytecznego (*bonum utile*). Oprócz tych dwóch odmian dobra obiektywnego K. Wojtyła przyjmuje (za św. Tomaszem) istnienie dobra subiektywnego, oznaczającego zadowolenie. „Polega ono na odpoczynku woli w upragnionym przedmiocie jej dążeń (*bonum delectabile*)”¹⁶. Podział ten – jak stwierdza filozof – wynikał z potrzeb etyki realistycznej. Swymi podstawami ów trójpodział tkwi, z jednej strony, w koncepcji człowieka jako bytu doskonalącego się za pomocą dobra, z drugiej – w założeniu o poznawalności dobra za pomocą rozumu (a więc prawdzie o dobru)¹⁷. Zagadnienie dobra wiąże się tu ściśle z problematyką bytu; filozofia dobra musi więc być częścią metafizyki. Etyka, mająca za przedmiot dobro moralne, jest przedłużeniem filozofii dobra, ale nie tożsama z nią.

Dobro moralne jest pojęciem węższym od dobra jako bytu. Jest rzeczywistością dostępną tylko dla rozumnej natury człowieka. Dobrem moralnym, a więc właściwym dobrem człowieka – uważa Wojtyła – „jest to, co ostatecznie udoskonala jego naturę rozumną”¹⁸, jest więc tym, „co samo w sobie powinno być wybierane przez człowieka”¹⁹. Mówiąc jeszcze inaczej, tylko dobro moralne

„(...) doskonalą samo człowieczeństwo: człowiek przez nie staje się po prostu lepszym człowiekiem, staje się lepszy jako człowiek – aktualizuje drzemiącą w nim możliwość do bycia takim. Doskonałość moralna jest w ten sposób głównym i centralnym aktem natury ludzkiej, wobec czego wszystkie inne udoskonalenia człowieka do niej się w jakiś sposób sprowadzają i przez nią dopiero stają się doskonałościami ludzkimi we właściwym słowa tego znaczeniu”²⁰.

¹² K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 194.

¹³ Tamże, s. 195.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 199.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 177.

¹⁸ Tamże, s. 175.

¹⁹ Tamże, s. 93.

²⁰ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 40.

Egzystencjalna koncepcja dobra, a tak określa Wojtyła koncepcję św. Tomasza, tłumaczy się więc zasadą doskonalenia (in. perfekcjonizmem), jako prawem każdego bytu. W ten porządek wpisana jest też etyka. Każdy czyn człowieka, będący aktualizacją jego rozumnej natury, a więc odpowiadający poznawanej przez niego prawdzie o dobru, stanowi o moralnym doskonaleniu bytu. Człowiek staje się w czynie jego sprawcą, a zarazem twórcą, i to twórcą przede wszystkim siebie²¹. Z kolei, pozabawienie się przez człowieka bytu, „który w nim znajdować się powinien jako jego udoskonalenie”²², co przyczynia się do dewaluowania i niszczenia rozumnego bytu ludzkiego, oznacza zło moralne. Zło moralne jest brakiem dobra, brakiem doskonałości, która powinna zaistnieć, brakiem celu, który człowiek z natury powinien w działaniu osiągać. Dobro moralne ma się do pozostałych dóbr tak, iż tylko ono jest własnym dobrem osoby, inne zaś leżą w orbicie jej życia i działania, nie stanowiąc już jednak własnych dóbr rozumnej istoty ludzkiej²³.

Stwierdzenie, iż dobrem jest to, co powinno być z istoty wybierane przez człowieka, co wiąże się z dążeniem i łącznością z innymi bytami – jak to już zostało zauważone – świadczy o egzystencjalnym ujęciu dobra, „jako bytu doskonalącego inny byt w jego istnieniu”²⁴. Z drugiej strony ukazuje drogę do prawdy o dobru. Dobro jest bowiem uświadamiane i poznawane przez człowieka. Dobro jest przedmiotem woli, jako władzy pożądawczej, a więc wykazującej skłonność do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest dobre, tzn. co uobecnia właściwą sobie doskonałość, ale jednocześnie jako władzy rozumnej, czyli dostosowującej swe poruszenia do sądów rozumu o prawdzie przedmiotów pożądania²⁵. Ujęcie dobra, a więc jego obiektywizacja jest zadaniem rozumu. Poznanie praktyczne rozumu dotyczy działania człowieka.

„Kiedy człowiek działa – pisze Wojtyła – to jego działanie stale jest przeniknięte poznaniem rozumowym, jest przeniknięte prawdą o dobru. Dopiero w ślad za tym może pójść to, co jest tak charakterystyczne dla człowieka, mianowicie wybieranie wśród dóbr, wybór, który jest aktem woli, i który właśnie dlatego jest podmiotem dobra moralnego”²⁶.

Obie władze, a więc wola i rozum, ściśle ze sobą współpracują. W porządku praktycznym filozof zdaje się jednak wyznaczać pierwszorzędne miejsce woli, jako tej, która – przede wszystkim poprzez akt motywowania – kształtuje całą praktyczną działalność rozumu.

Zapoznawszy się już ogólnie z teorią dobra K. Wojtyły, przejdźmy z kolei do jego teorii wartości, którą sformułował – jak się generalnie przyjmuje – pod wpływem Maxa Schelera. Podczas gdy dobro wiąże się z obiektywnym stanem rzeczy, uświadamianym sobie i poznawanym przez podmiot, tak wartość oznacza to, co przeżywane, należy więc do sfery podmiotowości człowieka. Nie ma „wartości w so-

²¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 90–92.

²² K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 132.

²³ Zob. tamże, s. 138.

²⁴ H. Piłus, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, dz.cyt., s. 188.

²⁵ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności**, dz.cyt., s. 194.

²⁶ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 199.

bie”; nie można jej oddzielić od przeżyć człowieka, bo zawsze jest dana „tylko ze względu na jakiś podmiot”²⁷.

W znaczeniu przedmiotowym jest nią to „wszystko, ku czemu człowiek się otwiera swym życiem wewnętrznym, do czego dąży w swym działaniu”²⁸. Wojtyła zauważa, iż istnieją pewne rodzaje wartości, które są nimi tylko dzięki temu, że ktoś do nich dąży (są to wartości konwencjonalne, np. kolekcjonerskie). Z kolei inne stają się przedmiotem dążenia właśnie przez to, że są „wartościami”. „Wartość” jest tu ujęta jako przedmiot wartościowy tylko przez metonimię (stąd cudzysłów). Wartość bowiem – sama w sobie – „nie jest tym samym co przedmiot, jaki ją reprezentuje; stanowi ona tylko swoistą relację (przedmiotowo-podmiotową lub podmiotowo-przedmiotową co do swej genezy) – relację takiego czy innego odpowiadania (kogoś komuś, czegoś komuś lub czegoś czemuś ze względu na kogoś)”²⁹. Grupą wartości, do których dążymy, a nawet poczuwamy się do obowiązku dążenia do nich dla nich samych, są wartości moralne³⁰. Tkwi w nich powinnościowość, wynikająca ze związania ich z rzeczywistością prawdy (o czym obszerniej w paragrafie następnym). K. Wojtyła przeciwstawia wartościom moralnym wartości przedmiotowe. Zanim jednak rozważymy relacje zachodzące pomiędzy nimi, powróćmy jeszcze do zagadnienia przeżycia wartości.

W przeżyciu wartości zawiera się prawda o przedmiocie, do którego kierujemy nasze dążenie, właśnie jako o dobru. Nie jest to prawda ontologiczna, ale aksjologiczna. „Ujmując ją – wyjaśnia Wojtyła – stwierdzamy nie tyle, czym dany przedmiot jest, ile – jaką stanowi wartość”³¹. Przeżycie wartości pełni więc funkcję egzystencjalną i poznawczą. Prawda aksjologiczna nie należy do poznania praktycznego, a raczej teoretycznego – jak uważa Wojtyła; „jest istotowym elementem samego widzenia rzeczywistości”³². Wartości są w sposób doświadczalny odkrywane przez, uświadamialne same z siebie, emocje. Wykazują one fakt istnienia wartości poza sobą, co z kolei stwarza „okazję do przeżycia wartości, do jej doświadczalnego poznania”³³.

Podkreślenie przez autora *Miłości i odpowiedzialności* wagi spontanicznego przeżycia wartości, a wraz z nim dążności do emocjonalnego spełnienia własnej podmiotowości (co stanowi nowatorskie podejście w kręgu myślicieli ukierunkowanych tomistycznie), nie znosi jednak przeciwstawienia tego dynamicznego czynnika życia człowieka innemu – „rozumowemu”, który przyczynia się, zgodnie z naturą człowieka, do spełnienia osoby na drodze transcendentnego stosunku do pra-

²⁷ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz.cyt., s. 63. Rodzi się w tym miejscu pytanie, jaka jest różnica pomiędzy uświadamianiem sobie dobra, będącym reflekssem obiektywnego stanu rzeczy, a przeżyciem wartości? Czy i jak dobro jest obecne w przeżyciu?

²⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 175–176.

²⁹ Tekst ten świadczy o relacjonalnym rozumieniu wartości przez Wojtyłę. Por. stanowisko R. Ingardena w sprawie relacjonalności wartości w jego teście *Uwagi o względności wartości* [w:] tenże, *Studia z estetyki*, Warszawa 1970, t. 3, s. 210–211.

³⁰ Por. przeciwne stanowisko w tej kwestii M. Schelera, uznającego, iż właśnie wartości moralne są tymi wartościami, do których nie można świadomie dążyć.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 176.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 306.

wdy. Wojtyła mówi w tym miejscu o potrzebie „szczególnego wiązania transcencji z integracją”³⁴, wiązania sprawczości osoby z jej podmiotowością.

Analogicznie do dóbr, wartości są obiektywnie uhierarchizowane. Różnią się – by posłużyć się terminologią N. Hartmanna – wysokością i mocą. Im wartość jest wyższa, tym mniejsza jej moc (i *vice versa*). „Wyższe – według Wojtyły – człowiek bardziej ceni – wyraża się w tym przekonanie, że one bardziej go przybliżają ku obiektywnemu dobru, że więcej tego dobra mają w sobie”³⁵. Wartości wyższe to wartości duchowe, które „wiążą się z obiektywnie wyższym bytem, bytem doskonalszym od materii”³⁶ i wręcz stanowiącym o doskonałości człowieka. „Nikt i nigdzie nie ma co do tego wątpliwości, że obiektywnie daleko bardziej stanowi o doskonałości człowieka jego wartość moralna, jego charakter aniżeli siła fizyczna czy zewnętrzna piękność”³⁷, mówi filozof. Wartości duchowe (prawda, dobro moralne) wymagają od człowieka większego wysiłku, nie narzucają mu się bowiem z taką siłą i koniecznością, jak wartości niższe. Ich powinnościowość ma inną siłę oddziaływania niż konieczność wypływająca z praw natury.

Pojęciem kluczowym dla zrozumienia logiki klasyfikacji wartości, dokonanej przez myśliciela, jest doskonałość. Wiemy już, że zgodnie z zasadą doskonałości bytu rozróżnił on wartości duchowe i materialne (wyższe i niższe). W obrębie wartości ontycznych zasada ta prowadzi do wyodrębnienia: wartości bytu nieożywionego, wartości istoty żywej, wartości osoby i wartości Boga. Kierunek tego podziału wiedzie od niższego stopnia wewnętrznej doskonałości odnośnego bytu do najwyższego³⁸. Najwięcej miejsca poświęca filozof – jak wiemy – charakterystyce wartości osoby i jej szczególnemu „uzewnętrznieniu” w postaci czynu, z tkwiącą w nim personalistyczną (osobową) wartością. Wartości ontyczne są pozbawione swoich negatywnych odpowiedników, jako że są ściśle związane ze swym nosicielem. Nie są też w związku z tym stopniowalne.

Odmienny porządek charakteryzuje wartości jakościowe. Te „układają się w przeciwstawne pary, są stopniowalne i wykazują pewną niezależność wobec bytu, który je w sobie ucieleśnia”³⁹. Najwyższą pozycję wśród wartości jakościowych zajmują wartości moralne⁴⁰. Jak wcześniej zostało już zauważone w związku z problemem relacjonalności wartości, wartościom moralnym zostają przeciwstawione wartości przedmiotowe. Te ostatnie doskonalą człowieka pod jakimś względem (np. witalnym, intelektualnym czy estetycznym), wartości moralne natomiast docierają do samej istoty człowieka, doskonalą jego człowieczeństwo, umożliwiają jego spełnianie się jako osoby. Pełnia dobra, jaką człowiek może osiągnąć, nie jest nigdy pełnią absolutną. Tę uosabia tylko Osoba – Bóg, najwyższa wartość, źródło ładu aksjologicznego i moralnego⁴¹.

³⁴ Tamże, s. 307.

³⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 73.

³⁶ Tamże, s. 75.

³⁷ Tamże, s. 74.

³⁸ Przytaczam za: J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 62.

³⁹ Tamże, s. 63.

⁴⁰ Wartość świętości jest jedną z wartości moralnych. K. Wojtyła nie traktuje jej jako odrębnej kategorii wartości, jak to czyni np. D. von Hildebrand czy M. Scheler.

⁴¹ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 63.

Wśród wartości duchowych znajdują się wartości moralne i intelektualne – jedne z grupy wartości jakościowych, drugie z grupy wartości przedmiotowych. Najwyraźniej przeciwstawienie wartości moralnych występuje w relacji do podgrupy wartości przedmiotowych – wartości materialnych. Odpowiadające im dobra materialne są mierzalne, wyczerpywalne i zużywalne, czego nie odnajdujemy w dobrach duchowych.

Rozważania wokół wartości moralnych kierują ku doświadczeniu moralności. Jest ono przez Wojtyłę opisywane, ale jednocześnie także wyjaśniane. Daje on przez to wyraz swojemu nastawieniu z jednej strony fenomenologicznemu, z drugiej – ontologicznemu. Treść tego doświadczenia stanowią dobro i zło moralne. Stawiając dobro i zło moralne wobec problemu wartości moralnych, twórca personalistycznej teorii osoby przechodzi przez dwa poziomy ich interpretacji. Pierwszym jest opis wartości moralnych jako treści aksjologicznych, zapodmiotowanych w człowieku. Podkreśla on ważność przeżycia owych treści, poruszających do głębi człowieka w jego życiu emocjonalnym, a niedocenionych i przez to nieobecnych w opisie faktów moralnych św. Tomasza. Po tym opisie dochodzi jednak do przekonania, iż zaznaczenie momentu pojawiania się wartości moralnej w człowieku jako podmiocie, w związku z jego czynem, nie daje pełnego wyjaśnienia faktu moralnego, nie oddaje prawdy o dobru i złu moralnym. „Dobro i zło moralne samo w sobie – pisze – jest rzeczywistością bogatszą i bardziej złożoną, aniżeli zdolny jest wskazać termin wartość moralna”⁴². Na przykładzie zła moralnego pokazuje, że nie jest ono synonimiczne z pojęciem wartości negatywnej czy przeciwwartości, nie jest bowiem samym przeciwieństwem dobra. Dobra i zła moralnego nie można określić jako przeciwstawnej sobie pary, jak to czynimy, mówiąc o pozytywnej wartości moralnej i negatywnej wartości moralnej. Są to raczej dwie różne jakości. Wraz z zaistnieniem zła moralnego przychodzi bardzo wyraźnie doświadczone poczucie winy, wyrzuty sumienia. W doświadczeniu winy bowiem mieści się zawsze sprawczość osobowego „ja”, i tak wraz ze złym moralnie czynem doświadczamy, że jego sprawca sam staje się moralnie zły. „Złożoność dobra i zła moralnego – wyjaśnia – wynika ze stosunku do zasady, czyli normy moralności, oraz ze stosunku do czynu i człowieka, który czyn ten spełnia”⁴³. W ten sposób Wojtyła dochodzi do ujawnienia podstaw bytowych wartości moralnych i utożsamienia ich ze stawianiem się człowieka: *esse – fieri*.

„To mianowicie jest moralnym dobrem, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry – to natomiast moralnym złem, przez co człowiek staje się i jest zły. Samo stawanie się (*fieri*) tkwi w dynamizmie czynu ludzkiego (*actus humanus*), nie może zaś być prawidłowo zobiektywizowane na gruncie samej świadomości, tylko na gruncie człowieka jako bytu świadomego. W związku z tym samo dobro i zło jako właściwość bytu świadomego jest również bytem, a nie tylko treścią świadomości”⁴⁴.

⁴² K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 230.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 248. Owo sprzężenie, jakie zachodzi między wartością a realizowanym w czynie obiektywnym dobrem, ujawnia się w relacji między przeżyciem etycznym i aktem etycznym. Zob. K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera* [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz.cyt., s. 159–180.

Sama wartość moralna zostaje w specyficzny sposób sprowadzona do człowieczeństwa; doświadczając dobra lub zła moralnego, człowiek jednocześnie doświadcza, że sam jest dobry lub zły. Urzeczywistniona w czynie „wartość pojawia się nie «na marginesie» czynu ludzkiego”, ale „wewnątrz tej dynamicznej struktury, jaką czyn posiada jako *actus personae*. W ślad za tym wartość moralna niejako «osadza się» w osobie, zakorzenia się w niej i staje się jej własną jakością”⁴⁵. Człowiek więc

„(...) nie może być zobiektywizowany w teorii moralności li tylko jako podmiot wartości moralnych, skoro, jak widzimy, wartości te tak ewidentnie stanowią o tym, jaki on jest jako człowiek, skoro samo jego człowieczeństwo jest jedynym kluczem do zrozumienia tych wartości i jedyną możliwą podstawą ich tłumaczenia. Wartości moralne tłumaczą się człowiekiem jako człowiekiem i zarazem też tłumaczą człowieka jako człowieka. Człowieczeństwo jest w nich poniekąd założone i zarazem człowieczeństwo poprzez nie najbardziej wychodzi na jaw”⁴⁶.

Wartość moralna, w pogłębionej interpretacji K. Wojtyły, uzyskuje swój sens w człowieku. Dobro i zło moralne nabywają zaś charakteru obiektywno-subiektywnego, jako bowiem utożsamione z jednej strony z bytem, z drugiej strony jednocześnie stanowią treść świadomości, daną jako specyficzna wartość – wartość moralna.

Co jeszcze możemy powiedzieć o samych wartościach moralnych? Filozof mówi, iż w oglądzie istotnościowym stanowią one pierwotne jakości, nieredukowalne do niczego innego, do żadnej innej wartości i niewyprowadzalne z nich: „żadna wartość niebędąca wartością moralną nie jest w stanie sprawić, by człowiek jako człowiek był dobry lub zły”⁴⁷. Wartości moralne są bytami niesamodzielnymi, bowiem zakładają człowieka jako ich nosiciela. J. Galarowicz określa ten sposób ich istnienia jako „realność moralną”, będącą formą obiektywności wartości moralnych⁴⁸. Jej świadectwem jest sumienie, akt skruchy, doświadczenie winy i inne pokrewne fakty, które naprowadzają nas ku kolejnemu ważnemu zagadnieniu, wiążącemu się z powinnościowością wartości, a jeszcze głębiej – ze sferą norm moralnych i powinności.

2. Wartość a problem norm i powinności

Jak wiemy, K. Wojtyła, analizując doświadczenie moralności, dostrzegł, iż składają się na nie dwa komplementarne przeżycia: przeżycie wartości i przeżycie powinności, tym samym doprowadzając do połączenia dwóch przeciwstawnych sobie koncepcji etyki: etyki wartości M. Schelera oraz etyki „czystej powinności” I. Kanta. Stwierdził on, iż przeciwstawienie sobie tych dwóch typów przeżyć, a wraz z nimi dwóch różnych koncepcji etyki, jest rozbiciem doświadczenia moralności i oznacza sztuczne wysunięcie jednego z aspektów tej rzeczywistości (zawsze kosztem dru-

⁴⁵ Tamże, s. 227.

⁴⁶ Tamże, s. 234–235.

⁴⁷ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 66.

⁴⁸ Tamże, s. 67.

giego). Doświadczenie moralności ma charakter dwoisty: aksjologiczno-normatywny.

Wartość jest normotwórcza, to znaczy – jak mówi Wojtyła – „jest niewątpliwie momentem normy, i to momentem pierwotniejszym, bardziej podstawowym niż powinność, ona bowiem właśnie powinność warunkuje i umożliwia”⁴⁹. Jednak to powinność ma stanowić w większej mierze o moralności⁵⁰. Powinność jest specyficznym faktem, a mianowicie „doświadczalną postacią zależności od prawdy”⁵¹. Jak to rozumieć?

Według św. Tomasza, „był jest dobrym ze względu na swe odniesienie do celu, którego osiągnięcie jest równoznaczne z realizacją jego immanentnej doskonałości”⁵². W tej koncepcji życie moralne człowieka jest podporządkowane i wyznaczone przez cel ostateczny, cel życia człowieka. K. Wojtyła z kolei rozważa problem moralności inaczej – od strony spełniania się człowieka poprzez wartości, widziane także jako cel. „Etyka teleologiczna – powie – o tyle tylko ma sens, o ile wyrasta z teleologii samej moralności”⁵³. Autor *Osoby i czynu* chce dotrzeć do zrozumienia dynamizmu spełniania osobowego „ja” w czynie i poprzez czyn, a więc teleologii człowieka poprzez doświadczenie moralności we wszystkich jego wymiarach. Osobowe „ja” to struktura samostanowienia z jej zdolnością wyboru dobra „prawdziwego”. Prawda stanowi o „uzależnieniu” człowieka od niej, tworząc w nim jakby nową rzeczywistość – normatywną. Rzeczywistość ta wyraża się „przez formułowanie i oddziaływanie norm na czyny ludzkie”⁵⁴. Im głębsze jest przeżycie prawdziwości norm, a więc im silniej uzyskuje się przekonanie o tym, że dana norma wskazuje prawdziwe dobro, tym mocniejsze rodzi się zobowiązanie, tj. powinność.

Powinność staje się rodzajem chcenia, i to, jak mówi Wojtyła, „mocniejszym” od innych chceń. Łączy się więc z wolą, która „staje się niejako reprezentantem zasadniczego interesu człowieczeństwa, jego moralnego być albo nie być”⁵⁵. Staje się mocą normatywną prawdy w osobie, stwarza zobowiązanie do bycia wiernym prawdzie, oczywiście nie w sensie prawdy teoretycznej, ale prawdy aksjologicznej, związanej z poznawczym przeżyciem wartości.

Dynamizm powinności jest związany z przeżyciem: „ja chcę być dobry” („rzeczywistość: «Chcę – lub: Nie chcę – być dobry» (...) stanowi sam rdzeń moralności i jej istotną właściwość”)⁵⁶, in. z „wartościotwórczym uprzedmiotowieniem” własnego „ja”: „Jeżeli chcę być dobry – powinienem, muszę...”⁵⁷. Przeżycie: „muszę”, „powinienem”, jako modyfikacja przeżycia „chcę”, różni się od innych chceń nie tylko nasileniem dążenia, ale przede wszystkim odniesieniem do wartości, jaka mu odpowiada. Pisz o tym następująco:

⁴⁹ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 289.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 240.

⁵¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 190.

⁵² W. Stróżewski, *Kilka uwag o naturze dobra i zła [w:] tenże, Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 221.

⁵³ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 236.

⁵⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 190.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 43.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 240.

⁵⁷ Tamże, s. 241.

„Tam, gdzie po stronie woli występuje «Muszę», gdzie jawi się powinność moralna we właściwym tego słowa znaczeniu – tam chodzi o wartość bezwzględną”⁵⁸.

Jak wiemy, człowiek z natury bytuje w odniesieniu do wartości. Jednak przeżycie wartości nie zawsze prowadzi do ich chcenia, nie zawsze też wyzwala przeżycie powinności. „Na to, ażeby wartość zrodziła powinność – tłumaczy Wojtyła – musi ona w szczególny sposób stać na drodze działania osoby jako swoiste wezwanie”⁵⁹. Stąd znaczenie owej bezwzględności wartości jako przedmiotu powinności. Rozumieć ją trzeba jako bezwzględność „aktualną”, a nawet „sytuacyjną”, bo związaną z danym działaniem świadomym. Bezwzględność wartości moralnych zachodzi bowiem zawsze „na gruncie doświadczenia: «Chcę być dobry», zachodzi więc w zasadniczej względności, w relacji do człowieka spełniającego czyn”⁶⁰. Swoista bezwzględność wartości wyrasta z faktu wzajemnego przeciwstawienia sobie i wykluczania się dobra i zła: wybór dobra jest jednoznaczny z wykluczeniem zła. Stąd też to nieuniknione napięcie, jakie rodzi powinność i związany z nią wysiłek woli. „Linia napięcia prowadzi między tym, kim jestem, a tym, kim powinienem być”⁶¹ – wyjaśnia Wojtyła. Na tym napięciu opiera się cała dynamiczna rzeczywistość moralności. „Muszę” oznacza wewnętrzny przymus, tak więc powinność narzuca się człowiekowi z bezwzględną koniecznością, przekraczając po stronie podmiotu i woli „próg względności dobra ku jakiejś bezwzględności dobra”⁶². Bezwzględność wartości moralnej, do której urzeczywistnienia zmierza człowiek poprzez czyn, swoim zasięgiem obejmuje także wartość przedmiotową, ku której ten czyn jest skierowany. Spełnienie wartości moralnej jest jednoznaczne ze zdjęciem z człowieka zobowiązania, jest kresem przeżycia powinności, a sam człowiek wychodzi „z zasięgu bezwzględności dobra, jaką w powinności przeżywał”⁶³.

Każde przeżycie powinności moralnej, z natury subiektywne, odnajduje swój odpowiednik w normie moralnej, jako obiektywizacji powinności moralnej, a zarazem obiektywizacji samego dobra moralnego.

„Wówczas dobro to – pisze Wojtyła – niejako odrywamy od wszelkich konkretnych czynów konkretnych ludzi, w obrębie których jest ono wartością moralną w znaczeniu egzystencjalnym jako moralne dobro lub zło, a ujmujemy je niejako samo w sobie, *in se*”⁶⁴.

Norma przyjmuje postać zdania imperatywnego, nakazu lub zakazu. Nie jest zasadą stwierdzającą, lecz zobowiązującą, wyrażoną językowo poprzez funktor: „należy”, „powinienem”. Norma jest rzeczywistością obiektywną, wykracza poza jedną osobę. Obiektywizuje dobro, które z kolei zobowiązuje konkretną osobę. Jej wartość tkwi właśnie we wskazywaniu na dobro, a nie w samym wywołaniu powinności (co mogłaby sugerować forma językowa nakazu).

Na tle rozległego świata norm, spośród których K. Wojtyła wymienia m.in. nor-

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 203.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 43.

⁶² K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 241.

⁶³ Tamże, 243.

⁶⁴ Tamże.

my techniczne związane z wytwarzaniem, normy przystosowania, normy prawne i normy moralne⁶⁵, tylko te ostatnie mają za przedmiot bezpośrednio dobro działającego, a nie tylko dobro działania. Normy techniczne (w znaczeniu sprawności technicznej) mówią, jak być dobrym fachowcem w określonej dziedzinie, mają więc za przedmiot raczej dobro dzieła, zwracają się do wykonania czegoś. Podobnie normy przystosowania, wśród których najważniejsze wskazują na przystosowanie do uwarunkowań psychologicznych i socjologicznych, mają za swój przedmiot – jak mówi filozof – „nie tyle «być dobrym jako człowiek», ile «przedstawić się dobrze innym»”⁶⁶ na tle uwarunkowań związanych ze środowiskiem, narodem itd. W końcu normy prawne, bardzo ważne w życiu ludzkim, służą przede wszystkim porządkowi publicznemu, który nie musi i najczęściej nie jest tożsamy z dobrem wspólnym (*bonum commune*) społeczeństwa. Z chwilą gdy zaczyna się z nim utożsamiać, dochodzi do gruntownego związania prawa z moralnością, co – według Wojtyły – jest słuszne. Jednakże pomimo potencjalnej zgodności między tymi dwiema normami, pozostaje różna podstawa ich wyodrębniania. Norma prawna pochodzi „z zewnątrz”, wynika z oparcia jej na autorytecie i władzy. Norma moralna sięga głęboko do struktury samostanowienia człowieka i prawdy o dobru. „Immanencja normy i normowania w osobie ludzkiej i w czynie osoby – wyjaśnia Wojtyła – wiąże się ściśle z dynamicznym odniesieniem do dobra jako takiego (*bonum honestum*)”⁶⁷.

Norma jest więc – jak to już zostało wcześniej powiedziane – obiektywizacją prawdy o dobru, o dobru związanym z danym działaniem osoby. W każdym czynie człowieka prawda o dobru przybiera postać skonkretyzowanego sądu o powinności jego spełnienia. „Powinność – w ujęciu Wojtyły – jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”⁶⁸. Ten skonkretyzowany do jakiegoś czynu „dynamizm powinnościowy” (w którym zawiera się sąd o wartości) to sumienie. Jest ono podmiotowym przeżyciem normy, czyli prawdy o dobru. Określa prawdziwe dobro w czynie i kształtuje odpowiadającą temu dobru powinność. Przetwarza powinność idealną i ogólną, skierowaną do ogółu ludzi, w powinność konkretną, urealnioną do poszczególnego człowieka. Aby mogło tę prawdę o dobru ująć, musi najpierw jej szukać i dociekać. Jak stwierdza autor *Osoby i czynu*, sumienie nie zawsze jest pewne, dlatego nie możemy go związać z samym porządkiem świadomości, „choć w świetle naszych dawniejszych i obecnych analiz wydaje się rzeczą jasną, iż świadomość zapewnia sądom sumienia podmiotowe przeżycie prawdziwości”⁶⁹ oraz przeżycie pewności. Sumienie to przede wszystkim zadanie rozumu. Im większe przekonanie o prawdziwości dobra, tym silniej wywołana powinność. Przeżycie prawdziwości nie odwołuje się do sądów teoretycznych rozumu, orzekających o prawdzie i fałszu *in abstracto*, tylko do sądów o słuszności. Norm, które są słuszne, należy słuchać (Wojtyła zwraca uwagę na podobieństwo etymologiczne obu wyrażen) ⁷⁰. O sumieniu będzie jeszcze mowa w kontekście rozważań o osobie jako bycie odniesionym do dobra i prawdy (w rozdziale drugim),

⁶⁵ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 43–48.

⁶⁶ Tamże, s. 46.

⁶⁷ Tamże, s. 58.

⁶⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 190.

⁶⁹ Tamże, s. 195.

⁷⁰ Tamże, s. 200.

w tym miejscu zaś można jeszcze dodać, iż K. Wojtyła, będąc krytykiem indywidualizmu, odrzuca – co oczywiste – możliwość tworzenia norm przez samo sumienie. Ono „raczej – jak się wyrazi – znajduje je gotowe w obiektywnym porządku moralności”⁷¹. Z drugiej strony, nie chce też sprowadzić funkcji sumienia do „jakiegoś tylko mechanizmu dedukcji czy aplikacji norm, których prawdziwość tkwi w formułach abstrakcyjnych”⁷², mówi więc o twórczości sumienia w zakresie samej prawdziwości norm: norma ogólna zostaje związana z jedynością i niepowtarzalnością osoby⁷³.

Wartość, powinność i norma tworzą tkankę moralności, rzeczywistości aksjologiczno-normatywnej. Normatywność wskazuje na konieczne odwołanie się człowieka do prawdy. Bez „momentu prawdy” – uważa Wojtyła – „moralność jako najbardziej znamienna dla człowieka–osoby rzeczywistość przestałaby być zrozumiała. Istotne bowiem dla tej rzeczywistości jest przeciwstawienie dobra i zła moralnego. Przeciwstawienie to nie tylko zakłada jakąś relację do prawdy właściwą woli w jej intencjonalności, ale – co więcej – relację tę rozbudowuje do wymiarów zasady rozstrzygania, wybierania i czynu”⁷⁴.

Prawda nie stanowi jednej z wartości przedmiotowych, ona stoi nad nimi wszystkimi. „Wszystkie naczelne wartości – wolność, dobro i miłość – żyją w przestrzeni prawdy, w jej świetle”⁷⁵. Cała aktywność człowieka powinna być podporządkowana prawdzie. Aby móc się zmierzyć z tym powołaniem, człowiek musi posiadać zdolność widzenia wartości. Między wartościami a prawdą zachodzi jakby sprzężenie zwrotne. Można tę dialektykę przenieść na grunt rzeczywistości osoby, nosiciela wartości i jego działania. Z jednej strony człowiek–osoba spełnia siebie, kształtuje, poprzez swoje czyny, z drugiej – owe czyny nie byłyby możliwe bez osobowej struktury człowieka. Człowiek i wartość wzajemnie się dopełniają w osobie. W ten sposób został zapowiedziany drugi rozdział pracy, poświęcony K. Wojtyły teorii osoby.

⁷¹ Tamże, s. 201.

⁷² Tamże.

⁷³ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 71.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 172.

⁷⁵ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo...*, dz.cyt., s. 70.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA KAROLA WOJTYŁY

Antropologię Karola Wojtyły określa się mianem personalistycznej. Dalej, jest to personalizm chrześcijański, nawiązujący do myśli św. Tomasza z Akwinu, który – powołując się na klasyczną definicję osoby, sformułowaną przez Boecjusza – rozwinął to pojęcie, wskazując jednocześnie na związek osoby ludzkiej z Osobą boską oraz ich podobieństwo (zgodnie z zasadą analogii). Sformułowania św. Tomasza na temat osoby, jej istnienia, natury i władz (rozumu i woli) stały się inspiracją dla wielu współczesnych personalistów (J. Maritain, E. Gilson, M.D. Chenu i in.), zwanych też w związku z tym personalistami tomistycznymi, aczkolwiek można dodać w tym miejscu, iż w różnym stopniu pozostali oni wierni doktrynie Akwinaty. U J. Maritaina np. zaskakuje identyfikowanie osoby z duszą, a przez to wyłączenie ludzkiej cielesności, jako zasady zamknięcia się człowieka, poza sferę osobową¹. Takie dualistyczne spojrzenie na człowieka było obce św. Tomaszowi, dla którego osoba – *compositum humanum* oznaczała jedność wszystkich władz, tak duchowych (rozum, wola), jak i cielesnych, a jej zasadą był akt istnienia. Tym torem poszedł również Karol Wojtyła². Sformułował tzw. normę personalistyczną, zasadę wykluczającą traktowanie człowieka jako środka do celu. Człowiek pojęty jako jedność duchowo-cielesna, jako osoba, kształtująca się poprzez akty poznania intelektualnego, wolności i miłości, jako swoista wartość, musi być zawsze traktowany jako cel³.

Metoda antropologii filozoficznej Karola Wojtyły opiera się na analizie doświadczenia człowieka. Składają się nań pojedyncze fakty – czyny człowieka. Tak ujęte doświadczenie jest nam dane – wyjaśnia filozof – „w aspekcie wnętrza i zewnętrżności”⁴, tzn. w postaci doświadczenia wewnętrznego, podmiotowego, świadomościowego oraz w postaci doświadczenia zewnętrznego, zobiektywizowanego, przedmiotowego. Autor *Osoby i czynu*, stawiając sobie za cel odtworzenie podmiotowości człowieka, zdecydował się na połączenie obu aspektów doświadczenia, mówiąc, iż tylko dzięki ich wzajemnej relacji można zrozumieć człowieka⁵.

¹ Zob. J. Maritain, *Jednostka a osoba* [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, tłum. T. Mrówczyński, Warszawa 1965, cz. 2, s. 78–84.

² Zob. Ks. Cz. Bartnik, *Osoba i Kościół według Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 86.

³ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 27–30 i 42.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 25.

⁵ Zob. tamże, s. 25.

„Na gruncie całościowego doświadczenia człowieka – pisze – jawi nam się poprzez czyn osoba właśnie dlatego, że w doświadczeniu tym człowiek jest dany nie tylko od zewnątrz, ale także od wewnątrz. Skoro dany jest nie tylko jako człowiek – podmiot, ale także w całej doświadczalnej podmiotowości – jako «ja», wobec tego otwiera się przed nami możliwość takiej interpretacji człowieka jako przedmiotu naszego doświadczenia, która równocześnie we właściwej mierze odtworzy podmiotowość człowieka”⁶.

Wybór metody fenomenologicznej do badania ludzkiego doświadczenia nie oznacza jednak porzucenia przez filozofa tomistycznej metafizyki. Świadomość, w jego ujęciu, odzwierciedla wszystko, czym człowiek jest, co w nim się dzieje, i to, że działa, ale nie jest samodzielnym podmiotem. Jest zapodmiotowana w ludzkim „ja”. Oznacza to odcięcie się filozofa od rozumienia świadomości jako czystej świadomości po redukcji transcendentnej (Husserl)⁷. Stojąc na gruncie arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu, z jej przedmiotową metodą badawczą, Wojtyła uznał za konieczne sięgnięcie po metodę fenomenologiczną, gdyż tylko tą drogą można uzyskać wgląd w bogactwo warstwy przeżyciowej człowieka – doświadczenia wewnętrznego osoby, równie obiektywnego w sensie realności bytowej, jak zewnętrzne. Obie metody, według niego, wzajemnie się uzupełniają i wzbogacają⁸. Autor *Miłości i odpowiedzialności* zaznacza fakt metodologicznej niewystarczalności nauki św. Tomasza na polu antropologii, mówiąc:

„Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem, i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, posiada bowiem subsystencję w naturze rozumnej, dlatego jest zdolna do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. Natomiast na analizę świadomości i samoświadomości – co przede wszystkim zajęło filozofię i psychologię nowożytną – jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości. W każdym razie ten sposób widzenia sprawia, że to, w czym się najbardziej uwidatnia podmiotowość osoby, zostało ukazane w sposób wyłącznie albo prawie wyłącznie przedmiotowy. Św. Tomasz ukazuje nam poszczególne władze, zarówno duchowe, jak i zmysłowe, dzięki którym kształtuje się cała świadomość i samoświadomość człowieka, jego osobowość w znaczeniu psychologiczno-moralnym – ale na tym też właściwie poprzestaje. Dlatego też doskonale widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby”⁹.

Podsumowując, można powiedzieć, iż koncepcja osoby, jaka wyszła spod pióra Kardynała Wojtyły, oparta została z jednej strony na fenomenologicznym opisie doświadczenia człowieka (zwł. wewnętrznego) – jako jej metodzie, z drugiej natomiast

⁶ Tamże.

⁷ Zob. Ks. I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu Kard. Karola Wojtyły (Z filozoficznego „zaplecza” encyklik Jana Pawła II)* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 160–162.

⁸ Por. *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, a szczególnie wypowiedzi: ks. S. Kamińskiego, ks. K. Kłósaka, M. Gogacza, J. Kalinowskiego pisane z pozycji tomistycznych, kwestionujących zasadność wprowadzania do antropologii filozoficznej metod filozofii świadomości.

⁹ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny* [w:] tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 436.

na realistycznym personalizmie tomistycznym czy, szerzej, chrześcijańskim – jako jej ontologicznej podbudowie.

1. Pojęcie i struktura osoby. Osoba a natura człowieka. Wartość osoby

Aby scharakteryzować pojęcie osoby wypracowane przez Karola Wojtyłę musimy wrócić do definicji Boecjusza, a następnie do św. Tomasza i jego koncepcji człowieka jako osoby¹⁰. Św. Tomasz, nawiązując do sformułowania Boecjusza (*persona est naturae rationalis individua substantia*)¹¹, wyróżnił m.in. następujące momenty, składające się na istotę osoby: substancjalność (oznaczającą istnienie samo przez się, tj. samoistność, bycie autonomicznym przedmiotem działań oraz indywidualność), dalej rozumność („Osoba dodaje do substancji indywidualnej określoną naturę: jest bowiem niczym innym, jak indywidualną substancją o naturze rozumnej”) i w końcu doskonałość, wynikającą z posiadania obu wcześniejszych cech („Natura, którą osoba zawiera w swym znaczeniu, jest spośród wszystkich natur najgodniejsza, jest to bowiem, wedle swego rodzaju, natura rozumna. Podobnie także sposób istnienia, który wnosi osoba, jest najgodniejszy, jako ten, dzięki któremu coś istnieje samo przez się”)¹².

Budując własną teorię osoby, Karol Wojtyła wyszedł od definicji tomistycznej. Przyjął więc jej substancjalność w sensie bytu samoistnego, konkretnego, zindywidualizowanego, a następnie jej rozumność, dodał jednak, iż „ani pojęcie natury (rozumnej) ani też jej indywidualizacja zdaje się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność”¹³, a więc osoba to „ktoś”. „Ktoś” staje tutaj wobec „czegoś”. „Coś” to również – tak jak „ktoś” – podmiot istnienia i działania, a więc (w języku tomistycznym) *suppositum*, jednak istnienie „kogoś” jest osobowe, w przeciwieństwie do „czegoś”, które jest tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury¹⁴.

„Osoba – pisze autor *Osoby i czynu* – pozwala się zidentyfikować jako *suppositum* przy zastosowaniu właściwej analogii: «ktoś» wykazuje nie tylko podobieństwo, ale i różnicę oraz dystans względem każdego *suppositum* «coś»”¹⁵.

Jeśli więc identyfikujemy osobę jako *suppositum*, tzn. jako podmiot w znaczeniu on-

¹⁰ Por. inne średniowieczne koncepcje człowieka: jako mikrokosmosu i jako obrazu Boga. Omawia je W. Stróżewski w tekście *Średniowieczne teorie wartości* [w:] J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979, s. 394–433.

¹¹ Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, diakona Kościoła Rzymskiego* [w:] tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorgo oraz Traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 229, cyt. za: M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 96.

¹² Cytaty pochodzą z *De potentia Dei* św. Tomasza; cyt. za: W. Stróżewski, *Średniowieczne teorie wartości*, dz.cyt., s. 421–422.

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 95.

¹⁴ Zob. tamże, s. 96.

¹⁵ Tamże.

tycznym, musimy równocześnie uwzględnić różnicę między *suppositum* „ktoś” i „coś”.

Podmiotowość człowieka w znaczeniu metafizycznym ujawnia jeszcze inną relację, zachodzącą między istnieniem (*esse*) i działaniem (*operari*) człowieka. Podążając za myślą św. Tomasza, K. Wojtyła powtarza jego sformułowanie: *operari sequitur esse*, dodając, iż relacja ta, określająca zależność przyczynową działania od istnienia („aby działać, trzeba naprzód istnieć”)¹⁶ ma jeszcze drugi kierunek. Mianowicie,

„Skoro (...) *operari* wynika z *esse*, wobec tego stanowi ono zarazem – idąc w przeciwnym kierunku – najwłaściwszą drogę do poznania tegoż *esse*. Jest to więc zależność gnoseologiczna. W ten sposób z ludzkiego *operari* czerpiemy poznanie nie tylko tego, że człowiek jest jego «podmiotem», ale także i tego, kim człowiek jest jako podmiot swego działania. *Operari*, czyli rozumiany całościowo dynamizm człowieka, pozwala nam zrozumieć bliżej i właściwiej podmiotowość człowieka. Chodzi tutaj już nie tylko o *suppositum* jako podmiot w znaczeniu metafizycznym, ale na gruncie tak rozumianego *suppositum* o wszystko to, przez co człowiek jest podmiotem indywidualnym i osobowym”¹⁷.

Tą drogą właśnie, poprzez analizę dynamizmu osoby, a szczególnie jej czynu, będącego konsekwencją osobowego istnienia, autor *Osoby i czynu* stara się zrozumieć osobę jako taką w jej specyfice.

Do pełnego zrozumienia człowieka „jako jedynej w sobie i niepowtarzalnej osoby” potrzebne jest – według filozofa – sięgnięcie w głąb ludzkich przeżyć, ujawnienie osoby „jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a przede wszystkim swoją podmiotowość”¹⁸. Człowiek bowiem jest podmiotem tylko wtedy, gdy przeżywa sam siebie jako podmiot. Stąd waga zagadnień związanych z ludzką świadomością i potrzeba wniknięcia w „fenomen” człowieka¹⁹. Kategoria przeżycia i świadomości, rozumiana duchowo, zastosowana w opisie osoby – konkretnego i niepowtarzalnego „ja”, nie musi oznaczać przejścia na płaszczyznę subiektywizmu i porzucenia obiektywistycznej metafizyki. Świadomość nie jest bowiem u K. Wojtyły potraktowana jako samodzielny podmiot; jest ona zapodmiotowana w konkretnym „ja”²⁰. Jej podstawowymi funkcjami są, po pierwsze, odzwierciedlanie tego, co zostało wcześniej poznane i rozumiane²¹, a po drugie, upodmiotowienie, czyli uwewnętrznienie tego, co odzwierciedlone i „danie” temu miejsca we własnym „ja” osoby, dzięki czemu możliwe jest przeżycie siebie jako podmiotu swych aktów i przeżyć, ukonstytuowanie się „ja” podmiotowego. W związku z tym istotą świadomości jest jej indywidualność i niepowtarzalna konkretność, a także zarazem jedność, ciągłość i tożsamość (podobnie jak w koncepcji R. Ingardena)²². Podmiotowość przeżyciowa zyskuje „zabezpieczenie” w realistycznej interpretacji

¹⁶ Tamże, s. 105.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 2, s. 9.

¹⁸ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* [w:] „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 24.

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 12–13.

²⁰ Podobny opis ontologicznej struktury człowieka znajdujemy u R. Ingardena. (Zob. *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych, Spór o istnienie świata, Wykłady z etyki*.)

²¹ K. Wojtyła mówi o tej funkcji jako o swoistej zdolności „prześwietlania” wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane, zob. *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 43.

²² Tamże, s. 61 (łącznie z przypisem 21).

bytu człowieka – podmiotu ontycznego. Obiektywistyczny kierunek wyjaśniania istoty człowieka łączy się tutaj ze świadomościowym.

Osoba ludzka w ujęciu K. Wojtyły oznacza byt o strukturze materialno-duchowej, złożenie duszy i ciała²³. Dusza jako taka i jej stosunek do ciała nie są dane człowiekowi bezpośrednio w doświadczeniu czy przeżyciu. „Zarówno sama rzeczywistość duszy jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała – wyjaśnia – jest w tym sensie rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną”²⁴. Stwierdzenie, iż ogląd naszego doświadczenia „wskazuje ku nim” i „jakoś *implicite* zawiera każdą z tych rzeczywistości”²⁵, wydaje się niewystarczające. Dostrzegł to również autor *Osoby i czynu*, stąd jego uwaga o konieczności rozważań nad duszą w kategoriach metafizycznych. Píše też o tym jeden z interpretatorów myśli Wojtyły:

„Zgodnie z założeniami metafizyki, o istnieniu duszy ludzkiej i jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, które domagają się wystarczającej racji czy współmiernej przyczyny. W świetle tych założeń jest rzeczą jasną, że nie istnieje bezpośrednie doświadczenie czy przeżycie duszy ludzkiej”²⁶.

Tym samym zostaje podkreślone zakorzenienie personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby w metafizycznej teorii bytu ludzkiego, pojętego jako *compositum humanum*. Dusza i ciało, w tym ujęciu, tworzą w osobie jedność substancjalną, połączenie pierwiastka duchowego i materialnego, dzięki jednemu aktowi istnienia. Dusza, jako forma substancjalna ciała, bez niego nie jest substancją zupełną. Ciało jest „środkiem i terenem uzewnętrznienia dla duszy, dla dynamizmu właściwego jej duchowości”²⁷. Bogactwo jego dynamizmów jest dane w bezpośrednim doświadczeniu, ujawniając z jednej strony reaktywność ludzkiej somatyki, z drugiej – emotywność psychiki. Ich integracja pozwala mówić o jedności psychosomatycznej człowieka. To, co się dzieje na poziomie psychosomatycznym, wymaga jednak kolejnej integracji, już na poziomie osoby. „W obrębie całościowego dynamizmu człowieka–osoby” wspomniane dynamizmy muszą się zatrzymać na jasno określonej granicy. Jest nią „ów całościowy i adekwatny zarazem dynamizm osoby – czyli czyn (...) w stosunku do tamtych dynamizmów transcendentny. Żaden z nich nie utożsamia się z czynem, chociaż w nim na różny sposób się zawierają. Jeśli dynamizm somatyczny, a pośrednio także psycho-emotywny, mają swe źródło w ciele–materii, to dla czynu w jego istotowej transcendencji źródło to nie jest ani wystarczające, ani adekwatne”²⁸.

Istnienie człowieka jest, jak już wspomniano, istnieniem osobowym. Dlatego też wszystkie dynamizmy właściwe człowiekowi naznaczone są dynamizmem ludz-

²³ K. Wojtyła nawiązuje w tym miejscu do teorii hylemorfizmu, zaznaczając jednak, iż chociaż to ujęcie „jest na swój sposób doskonałe”, „podstawowa akceptacja takiego widzenia nie oznacza (...) zamiaru reprodukcji tutaj samych formuł właściwych dla koncepcji hyle-morfizmu”, bowiem potrzebny jest „wysiłek ponownego odkrywania dynamicznej ludzkiej rzeczywistości, jako rzeczywistości osoby i czynu”; *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 249.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 316.

²⁵ Tamże, s. 316–317.

²⁶ Ks. T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973/74, nr 5–6, s. 194. Zob. też K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 226–227.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 252.

²⁸ Tamże, s. 318.

kim, osobowym. Dzieje się tak dzięki integracji natury w osobie. Podstawą dynamizmu ludzkiego jest natura. Z kolei funkcją osoby, poza jednostkowieniem natury, jest nadawanie istnienia osobowego całemu bytowi ludzkiemu²⁹. Duchowa natura osoby z jej rozumnością i wolnością najpełniej wyraża się w czynie. Ciało jest „środkiem ekspresji osoby”, „terenem i poniekąd środkiem spełnienia czynu”, przynależy więc w sposób konieczny do osoby ludzkiej. Ta przynależność nie oznacza utożsamienia z nią. „Człowiek nie «jest» swoim ciałem, ale «posiada swe ciało»”³⁰. O ile je posiada, o tyle też jest sobą, a więc osobą.

Kategoria posiadania ma w filozofii człowieka K. Wojtyły ważne znaczenie. Pojawia się przy fenomenologicznym opisie i wyjaśnianiu duchowej natury (istoty) osoby z jej podstawowymi władzami: rozumem i wolą. To, co duchowe, jest niewidzialne, nie podpada pod zmysły, ale należy do doświadczenia człowieka. Jest przedmiotem oglądu, jako fakt oczywisty, który umysł pojmuje i stara się pogłębiać w sobie³¹.

K. Wojtyła rozpoczyna swą analizę od zarysowania dwóch struktur składających się na, otwarty dla doświadczenia, dynamizm człowieka. Wyrażają je dwie formuły: człowiek działa i (coś) dzieje się w człowieku. Obie struktury mają swe źródło w jednym i tym samym podmiocie. „Struktury «człowiek działa» oraz «coś dzieje się w człowieku» – wyjaśnia – przecinają pole fenomenologiczne doświadczenia, natomiast w polu metafizycznym zespalają się i jednoczą”. Człowiek-osoba to ich synteza, a ostateczny podmiot tej syntezy to w języku Wojtyły *suppositum*. I dalej, „*suppositum* nie tylko statycznie tkwi („leży”) pod całym dynamizmem człowieka-osoby, ale samo stanowi tegoż dynamizmu dynamiczne źródło. Dynamizm pochodzący z istnienia, z *esse*, pociąga za sobą dynamizm właściwy dla *operari*”³². Autor podkreśla w ten sposób ważność wszystkiego tego, przez co człowiek jest podmiotem indywidualnym i osobowym. Oba dynamizmy być mogą, według niego, rozważane w analogii do pary pojęciowej: *potentia* – *actus*. W takim rozumieniu stanowiłyby one spełnienie możliwości, aktualizację potencjalności. Filozof przyrównuje je także do dwóch kategorii występujących w metafizyce Arystotelesa: *agere* i *pati*, z których *agere* odpowiada działaniu (strukturze „człowiek działa”) z uwagi na tkwiącą w niej cechę aktywności, natomiast *pati* odpowiada uczynnieniom (strukturze „coś dzieje się w człowieku”) ze względu na pasywność, bierność tego dynamizmu.

Najistotniejszą różnicą dzielącą działanie świadome od uczynnień jest moment sprawczości, obecny tylko w działaniu człowieka. Według K. Wojtyły,

„(...) istnieje ścisły związek pomiędzy konkretnym ludzkim czynem a określonym «ja», związek o charakterze przyczynowym i sprawczym. Mocą tego związku czyn nie może być oderwany od danego «ja» i przypisany komuś innemu jako swemu sprawcy. Związek ten jest zupełnie innego rodzaju niż związek, jaki zachodzi pomiędzy tymże ludzkim «ja» a wszystkim, co w nim li tylko «dzieje się». Czyn – a więc działanie świadome – przypisujemy temu «ja» jako również świadomemu sprawcy, a w sprawczości takiej zawiera się moment woli, a więc wolności, i w ślad za tym moment odpowiedzialności o charakterze

²⁹ Zob. H. Piłuś, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, dz.cyt., s. 284.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 251 i 252.

³¹ Zob. tamże, s. 225–226.

³² Tamże, s. 96.

moralnym. W ten sposób wkraczamy też w sam istotowy wymiar osobowej podmiotowości człowieka³³.

Czyn wypływa z samego centrum bytu ludzkiego³⁴. Z kolei w uczynnieniach podmiotu unaocznia się natura, rozumiana w tym miejscu przez personalistę jako podstawa takiej aktywności podmiotu, „która bez reszty jest zawarta w dynamicznej gotowości tegoż podmiotu”, „jakby już z góry dana temu podmiotowi”³⁵, nie wymagająca sprawczości.

W ten sposób stanęliśmy wobec problemu przeciwstawienia w człowieku osoby i natury. Z jednej strony mamy sprawczość, wiążącą się strukturalnie z czynem, a przez to z osobą, z drugiej – podmiotowość („człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje”³⁶). Natury nie można utożsamić z *suppositum*, oznaczałaby bowiem wtedy konkretny podmiot istnienia i działania³⁷. A przecież natura wskazuje na podstawową właściwość danego przedmiotu. Tak na przykład natura ludzka „wskazuje bezpośrednio na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z tej racji, że są ludźmi”³⁸. W związku z tym nie można – mówi Wojtyła – przypisać całego dynamizmu człowieka naturze. W zasięgu natury pozostają tylko uczynnienia. Rodzi się pytanie, czy przy takim ograniczonym zakresie przejawiania się natury (człowieczeństwa) oznacza ona jeszcze istotę człowieka, tym bardziej iż w innym miejscu filozof powie, że człowiek z natury jest osobą³⁹. Więc może istotą człowieka jest osoba?

W tradycyjnej filozofii i teologii osoba była traktowana jako szczytowy moment natury. Według współczesnych tomistów (wśród których termin *natura* jest rozumiany na wiele sposobów) przeważa pogląd, iż nie można wyprowadzić samodeterminującego się układu, jakim jest osoba, z linii rozwoju natury, oznaczającej zdeterminowane układy działania⁴⁰. Musi więc dojść do zderzenia układu: natura – osoba. Powie to wyraźnie Wojtyła, podkreślając, że sprowadzenie osoby do natury możliwe jest jedynie pod względem substancjalności. Ale w całości i ze swej istoty osoba nie może być sprowadzona do natury, bowiem osobę cechuje wolność, naturę zaś konieczność. Wyjaśnia to w słowach: „wolność oznacza właśnie ów sposób dynamizowania się osoby, podczas gdy sposób dynamizowania się natury określiliśmy jako instynkt”⁴¹.

Mimo tych różnic, autor *Osoby i czynu* stara się pokazać, że realna integracja na-

³³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 13–14.

³⁴ Por. „Akt jest własnym aktem całego człowieka, a w szczególności jego osobowego «ja», R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz.cyt., s. 90.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 100.

³⁶ Tamże, s. 92.

³⁷ K. Wojtyła używa terminu *natura* w kilku znaczeniach: raz – na określenie przyrody, tego, co naturalne, przyrodzone, raz – zamiennie z istotą rzeczy, raz – na oznaczenie stałości bytu.

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 99.

³⁹ K. Wojtyła, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej* [w:] tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 426–427.

⁴⁰ M.A. Krapiec, *Osoba jako podmiot moralności* [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 82.

⁴¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 151 oraz tenże, *Osoba ludzka a prawo naturalne* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 2, s. 53.

tury w osobie jest faktem. W ujęciu fenomenologicznym natura, objawiająca się w określonym sposobie działania, a mianowicie w uczynnieniach, musi zostać przeciwstawiona osobie, „ja” konkretnemu, które dzięki czynowi i zawartej w nim sprawczości staje się świadomą siebie przyczyną działania⁴². Jednak „doświadczenie całościowe, które zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed- i pozanaukowym czy też na terenie nauki, a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu «człowiek». W parze z tym idzie synteza działania i dziania się, jakie zachodzi w człowieku, synteza czynów i uczynnień, synteza sprawczości i podmiotowości, na gruncie jednego i tego samego *suppositum*. Wraz z tym znika podstawa do przeciwstawienia w człowieku osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji”⁴³ – powie ostatecznie Wojtyła. „Ja”, „ktoś” osobowy musi tkwić u początku zarówno uczynnień, jak i działań świadomych. Doświadczenie tożsamości i jedności podmiotu, „ja”, jest wcześniejsze i stwarza doświadczalną podstawę integracji natury w osobie.

Rozwijając argumentację za integracją natury w osobie, K. Wojtyła przechodzi do analiz metafizycznych, wprowadzając inne rozumienie natury, jako realnej podstawy wszelkiego dynamizmu człowieka, a także wracając do tomistycznego sformułowania: *operari sequitur esse*. Mianowicie, działanie musi być poprzedzone, a także podporządkowane istnieniu. W porządku istoty pozwala to pokazać spójność między działaniem a działaczem. „Natura – pisze – to nic innego, jak podstawa istotnej spójności pomiędzy tym, kto działa (lub też tym, co działa – jeżeli działającym nie jest człowiek), a jego działaniem. Szerzej i ściślej: natura to podstawa istotowej spójności pomiędzy podmiotem dynamizmu a całym dynamizmem tego podmiotu”⁴⁴. U korzeni integracji człowieczeństwa przez osobę ostatecznie tkwi więc zdynamizowanie przez istnienie osobowe. Osoba to nie tylko – jak już wspomniano w innym miejscu – ujednostkowiona natura. „Jest to natomiast właściwy (wśród jestestw widzialnego świata) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania”⁴⁵, a mianowicie sposób osobowy. Tak filozof kończy spór o „naturę” relacji między osobą a naturą człowieka. Myślę jednak, że te rozważania nie usunęły do końca wątpliwości wokół zagadnienia – „dramatu” natury i osoby, determinizmu i wolności. Pewne utrudnienie stanowi bez wątpienia fakt, iż w tekstach Wojtyły termin *natura* występuje w kilku znaczeniach⁴⁶.

K. Wojtyła w swej personalistycznej filozofii człowieka wiele miejsca poświęca zagadnieniu wartości osoby jako osoby. Osoba – mówi – to „ktoś”. W tym sformułowaniu mieści się pewien sąd wartościujący⁴⁷ o osobie, a więc orzekający o posiadanej przez nią wartości. Tę wartość określa on – w duchu personalizmu – mia-

⁴² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 101.

⁴³ Tamże, s. 101.

⁴⁴ Tamże, s. 105.

⁴⁵ Tamże, s. 106.

⁴⁶ Na tę trudność w interpretacji pojęcia natury i jego związków z innymi pojęciami zwrócił uwagę J. Gałkowski w artykule *Natura, osoba, wolność* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 180–181. Krytyczne uwagi, w związku z określeniem natury jako podłoża uczynnień, a przez to utożsamieniem jej z jednym tylko składnikiem metafizycznej definicji człowieka, wypowiedział także J. Kallinowski w tekście *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, tamże, s. 70–71.

⁴⁷ Zob. W. Stróżewski, *Wartościowanie i ocena* [w:] tenże, *Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 112–118.

godności (*dignitas*). Godność swą osoba czerpie z wewnętrznej doskonałości – doskonałości duchowej, którą tylko ona posiada spośród wszystkich stworzeń. Ze względu na najwyższą pozycję w hierarchii bytów stworzonych, osoba jest z nich wszystkich najgodniejsza i najdoskonalsza. Przytoczmy jeszcze raz słowa św. Tomasa na ten temat:

„Natura, którą osoba zawiera w swym znaczeniu, jest spośród wszystkich natur najgodniejsza, jest to bowiem, według swego rodzaju, natura rozumna. Podobnie także sposób istnienia, który wnosi osoba, jest najgodniejszy, jako ten, dzięki któremu coś istnieje samo przez się”⁴⁸.

Wychodząc od analizy bytu (a więc osoby rozumianej jako *suppositum*: podmiot istnienia i działania), Wojtyła podkreśla potrzebę uznania – szczególnej wartości osoby. Przysługuje ona każdemu człowiekowi już od chwili poczęcia. Określenie „ktoś” odróżnia człowieka od reszty świata stworzonego⁴⁹. „Konfrontacja swojego bytu z przyrodą – pisze – doprowadza człowieka na próg zrozumienia osoby i jej godności. Trzeba jednak przejść poza ten próg i szukać podstaw wewnątrz [podkr. moje – tj. K.W.] człowieka (...) To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem”⁵⁰. W nim odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, a zarazem najistotniejsze właściwości osoby: rozumność, sumienie, wolność. Każde uzewnętrznienie osoby, a więc jej twórczość, dzieła itp., mają swój początek w jej duchowej istocie, naturalnej podstawie godności osoby.

Wartość osoby jako osoby należy odróżnić od różnorodnych wartości tkwiących w osobie, a także od bycia osobą, czyli osobowości, którą konstatujemy dzięki czynom człowieka, a więc działaniom świadomym⁵¹.

„Wartość samej osoby – tj. osoby jako osoby, a nie tylko jako np. określonej natury ujednostkowionej na swój sposób – mówi Wojtyła – to sama osoba «odczytana» jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego «stanu posiadania». Osoba w tym znaczeniu stanowi podmiot ewentualnych inicjatyw i zaangażowań konstytucjonalnie «swój własny», pojedynczy i niepodzielny”⁵².

Rozwińmy ów wątek osoby jako podmiotu. W podstawowym znaczeniu osoba to podmiot substancjalny: podmiot istnienia i działania. Bytuje ona i zaznacza swą obecność inaczej niż reszta bytów widzialnego świata, a to dzięki życiu wewnętrznemu, w którym poznanie i dążenie mają charakter duchowy. Sprawczość, powinność, odpowiedzialność, wolność, miłość to – według K. Wojtyły – podstawowe elementy świadczące o duchowej naturze osoby. Godność, wypływająca ze struktury i doskonałości osoby, jako podstawowa wartość osoby, ma charakter powinnościowy, tzn. domaga się odpowiedzi na nią. Właściwą odpowiedzią na powinność, czyli słuszność sądu o dobru, jakim jest osoba, jest traktowanie każdego czło-

⁴⁸ Św. Tomasz, *De potentia*, cyt. za W. Stróżewski, *Średniowieczne teorie wartości*, dz.cyt., s. 422.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 26.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 418.

⁵¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 108, por. też R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 238–239.

⁵² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 109 przypis 35.

wieka, a więc zarówno siebie, jak i innych, jako podmiotu, to jest bytu, w którego istotę wpisana jest własna teleologia (dzięki władzy myślenia i samostanowienia).

„Uznawać godność człowieka – mówi filozof – to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka, skrytalizowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast, korzystając z ich pomocy, stale zachowując swoją własną celowość”⁵³.

W tym rozumieniu osoby jako podmiotu nie wystarcza już samo przeciwstawienie świata osób (podmiotów) światu rzeczy (przedmiotów). Konieczne jest wprowadzenie rozróżnienia: środek – cel. Wszystkie wytwory człowieka, ale także byty otaczające go, a niebędące osobami, służą mu jako środek do realizacji jego celów i nawet są do tego powołane. Wtwory, będąc rzeczami, podlegają użyciu (zużyciu). K. Wojtyła zaznacza jednak w tym miejscu, iż posługując się całym światem stworzonym, należy żądać od człowieka, by np. w relacji do istot żyjących, obdarzonych czuciem, wrażliwych na ból, nie znalazły się akty dręczenia czy tortury fizycznej⁵⁴. „Powinnościorodność” wypływająca z podstawowej wartości osoby powinna bowiem objąć również wartości wsobne bytów nieosobowych (szczególnie istot żyjących i zdolnych do cierpienia). Nadrzędność osób względem bytów–środków, jako służących podmiotowi, pozostaje jednak w mocy.

Przechodząc do relacji międzyludzkich, filozof zauważa, że człowiek sam często staje się przedmiotem działania, a więc służy jako środek do celu. Stoi to – powie on – w sprzeczności z podstawowym prawem, jakie przysługuje osobie z uwagi na jej godność. Wyraża się ono w postaci normy personalistycznej, czyli postulatów afirmacji osoby. Jej brzmienie przypomina ważną zasadę porządku moralnego, sformułowaną przez I. Kanta w postaci imperatywu:

„Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁵⁵.

K. Wojtyła tworzy własną wersję tej zasady, zawartą w słowach:

„Ileokroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”⁵⁶.

Obaj filozofowie przyjmują, iż istnieją okoliczności, dopuszczające podejmowanie się lub bezwiedne pełnienie przez osobę roli środka do celu. Jest to możliwe, ale tylko pod warunkiem, „iż ów cudzy cel jest godziwy i że ten, kto tak «używa» jej sił fizycznych czy psychicznych, gotów jest jej wartość niezbywalną stawiać przed celem, o jaki mu chodzi w danym razie, jeżeli tego rodzaju konflikt aksjologiczny zaistnieje”⁵⁷. Stwierdzenie to dotyczy osoby w rozumieniu podmiotu substancjalnego.

⁵³ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 418. Zob. też tegoż: *Konstituowanie się kultury przez ludzką praxis* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 1, s. 9–20, gdzie znajdujemy polemikę z tezą K. Marksa, iż praca tworzy człowieka.

⁵⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 27.

⁵⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 30.

⁵⁷ Tamże, s. 29.

Jeśli jednak rozważa się samą osobową (relacyjną) podmiotowość człowieka, trzeba – jak mówi Wojtyła – pominąć ową okoliczność (dopuszczającą znajdowanie się osoby w roli środka do celu) wyrażoną językowo słowem „tylko” (jako środka)⁵⁸.

Dostrzegamy, iż w tym brzmieniu norma personalistyczna ma formę zakazu, posiada treść negatywną (jak większość norm). Można ją jednak przeformułować, tworząc normę o treści pozytywnej. W ujęciu K. Wojtyły brzmi ona następująco:

„Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁵⁹.

W ten sposób ewangeliczne przykazanie miłości, które znalazło tu swoje zastosowanie, samo staje się normą, uzyskując w normie zasadniczej swoje uzasadnienie⁶⁰. Afirmacja osoby jest jednocześnie postulatem miłości drugiej osoby („bliźniego”). Przykazanie miłości jest dla K. Wojtyły – Jana Pawła II podstawową zasadą bytowania i działania we wspólnocie osób wokół „dobra wspólnego”. „Ten sposób odniesienia, ta postawa – mówi – są zgodne z tym, czym osoba jest, z wartością, jaką reprezentuje, i stąd jest godziwe”⁶¹. Przykazanie miłości opiera się na personalistycznej aksjologii (z centralną wartością osoby stojącą nad wszystkimi innymi). „Dobro wspólne” tworzące wspólnotę jest wspólnym celem, który łączy dwoje ludzi lub większą grupę osób. „Świadomie wspólne wybieranie celu przez różne osoby sprawia, że stają one względem siebie na równi, a przez to samo wyklucza, aby któraś z nich podporządkowywała sobie inną”⁶² – wyjaśnia Wojtyła. Jest to raczej wspólne i równorzędne podporządkowanie dobru – celowi.

Podstawowe rozumienie normy personalistycznej (w jej brzmieniu negatywnym) umieszcza ją, według filozofa, jeszcze na poziomie preetycznym. Podobnie podchodzi on do samej wartości osoby i jej podstawowego wyrazu – personalistycznej wartości czynu osoby. Choć, zgodnie z przyjętą zasadą: *operari sequitur esse*, wartość osoby jest „wcześniejsza od wartości czynu i w stosunku do niej podstawowa”, to jednak właśnie poprzez czyn osoba ujawnia się najpełniej, tak więc „wartość personalistyczna czynu, związana z samym jego spełnieniem przez osobę, stanowi szczególne źródło oraz podstawę poznania wartości osoby jako też wartości, które tkwią w osobie wedle ich właściwej hierarchii”⁶³. Mówienie o wartości osoby domaga się uwzględnienia dynamiki osoby wyrażającej się w czynie i jego osobowej wartości. Personalistyczna wartość czynu (wartość osobowa) nie jest tym, czym wartość moralna czynu; ta ostatnia jest zawsze wartością czynu spełnianego i wynika z odniesienia do normy moralnej. „Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy”⁶⁴, tzn. ujawniając swą osobową strukturę samostanowienia. W takim

⁵⁸ Por. w związku z tym dwa rodzaje rozumienia natury osoby, jakie znajdziemy u K. Wojtyły w *Miłości i odpowiedzialności*, s. 29.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 42.

⁶⁰ Por. przeciwne stanowisko w kwestii norm i ich miejsca w etyce, zaprezentowane przez M. Schelera.

⁶¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 43.

⁶² Tamże, s. 31.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 328.

⁶⁴ Tamże, s. 327.

razie wyprzedza ona, a nawet warunkuje wartość etyczną spełnianego przez osobę czynu. Stąd jej preetyczny charakter.

Etyczny wymiar osoby ukazuje się wraz z zagadnieniem stawania się osoby, jej spełniania poprzez świadome działanie. Te ostatnie rozważania pozwalają na wyodrębnienie kategorii, najściślej wiążącej się z osobą, a mianowicie czynu, poprzez który człowiek staje się, spełnia jako „ktoś”. Rzeczywistość czynu jest kolejnym odsłonięciem osoby. Prześledźmy jego znaczenie w kształtowaniu się ludzkiej osobowości.

2. Czyn jako przestrzeń ujawniania się osobowej struktury samostanowienia. Transcendencja i stawanie się człowieka

Jak już wiemy, K. Wojtyła wyróżnił w człowieku dwie sfery zdynamizowania. Jedna jest przejawem immanencji związanej z przyczynowaniem natury, jako efekt obiektywnego związania człowieka z prawami przyrody i ich wewnętrzną koniecznością. Druga sfera wypływa z „ja” człowieka, wyposażonego w zdolność uzależniania swej aktywności i działania od siebie samego, od swego aktu chcenia, można więc powiedzieć, że wypływa z przyczynowania osoby⁶⁵. W uczynnieniach brak jest zależności od własnego „ja”; w tym sensie są one niezależne. Stąd jednostka (np. jednostka zwierzęca), dla której właściwa jest tylko ta, ograniczona do poziomu natury, forma zdynamizowania, jest „posiadana przez potencjalność własnego podmiotu, która jej panuje i kształtuje kierunek zdynamizowań. Instynkt jest przejawem tego panowania natury nad jednostką i jego zarazem aktualizacją”⁶⁶. Niezależność od własnego „ja” wynika tutaj z braku struktury osobowej. Wraz z czynem pojawia się owa struktura. Zbudowana jest ona na wolności, czyli samostanowieniu, jako podstawowej właściwości osoby urzeczywistnianej przez wolę.

Samostanowienie oznacza samozależność, zależność od własnego „ja”: oznacza posługiwanie się wolą przez człowieka. K. Wojtyła podkreśla, iż nie ma ono charakteru przypadłościowego, lecz „należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”⁶⁷. Dynamizm samostanowienia uzewnętrznia się poprzez posługiwanie się wolą („wola jest władzą wolności osoby”⁶⁸). Podstawowy fakt jej uzależnienia od osoby wyraża się w zdaniu: „mogę chcieć – lub nie chcieć”. Koncepcja wolności K. Wojtyły pozostaje poza polem determinizmu i indetermini-

⁶⁵ Na poziomie doświadczalnym możemy – powie K. Wojtyła – doprowadzić do podziału w obrębie bycia człowieka na dwa światy: świat natury i świat osoby (*Osoba i czyn*, s. 101). Por. I. Kanta koncepcję zawieszenia człowieka pomiędzy dwoma światami: światem zjawiskowym i światem wolnego „ja”. Zob. też Ks. R. Forycki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, nr 5–6, s. 121.

⁶⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 146.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia* [w:] „*Roczniki Filozoficzne*” 1981, t. 29, z. 2, s. 8.

⁶⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 151.

zmu. Można ją odczytać, w pierwotnym i początkowym znaczeniu, jako autodeterminizm. Stanowi fundamentalną właściwość ontologiczną człowieka.

Rozwinięte znaczenie wolności zakłada już nie samo chcenie (wolność „od”), ale chcenie czegoś (wolność „ku”). W tym znaczeniu „można mówić o swego rodzaju stosunku wprost proporcjonalnym wewnętrznej zależności ludzkiej wolności od prawdy do jej zewnętrznej niezależności i stopnia zaangażowania się w przedmioty, ukazane jej przez władze poznawcze”⁶⁹. Chcenie czegoś jest skierowaniem ku danemu przedmiotowi, ale nie jest to bierny ruch, wchłonięcie podmiotu przez przedmiot. W każdym akcie chcenia zawiera się bowiem moment rozstrzygania, będący podstawowym argumentem przeciwko determinizmowi. U podłoża rozstrzygania leży jeszcze inna właściwość woli, określana przez filozofa jako „stała gotowość wychodzenia ku dobru”⁷⁰. Uznanie wolności w porządku intencjonalnym (bez niej nie byłoby możliwe samostanowienie, które przecież jest faktem doświadczalnym) „nie znosi bynajmniej – zauważa Wojtyła – pojętego najszerzej uwarunkowania poprzez świat przedmiotów, a zwłaszcza świat wartości. Nie jest to bowiem wolność od przedmiotów, od wartości, lecz wręcz przeciwnie wolność do nich, albo lepiej jeszcze się wyrażając – wolność dla nich: dla przedmiotów, dla wartości”⁷¹. Pojęcie ludzkiej wolności jest w koncepcji K. Wojtyły bardzo ściśle związane z problematyką prawdy i dobra. Wolność sama staje się w takim ujęciu wartością, zadaniem do urzeczywistnienia dla człowieka, jako zarazem dar i dobro⁷².

Dostrzegając już ten aksjologiczny obszar przejawiania się wolności, tak podkreślany w personalizmie, wejdźmy głębiej w analizę osobowej struktury samostanowienia człowieka. Struktura ta jest dana człowiekowi od momentu jego zaistnienia, od chwili poczęcia. Już wtedy tkwi w nim w sposób potencjalny. Przypominając jeszcze raz sformułowanie filozofa, samostanowienie jest podstawową właściwością ontologiczną człowieka, który z natury jest osobą. Przysługuje mu więc określenie „ktoś” bez względu na to, czy odznacza się strukturą osobową wolności aktualnie czy tylko potencjalnie. „Już (...) w chwili poczęcia – pisze – człowiek jest kimś. Jest kimś także wówczas, gdy jakieś czynniki stają na przeszkodzie spełnianiu siebie w czynach”⁷³, czyli aktualizacji osobowego zdynamizowania. Wojtyła ma tu na uwadze wypadki zaburzeń psychosomatycznych czy czysto psychicznych, „w których nie doszło do ukształtowania normalnego ludzkiego «ja» czy też doszło do jego zniekształcenia”. Nawet wtedy nie można zakwestionować samych podstaw podmiotowości osobowej, „tkwią one bowiem w istotowo ludzkim *suppositum*”⁷⁴.

Aktualizacja, urzeczywistnianie ludzkiej wolności odbywa się poprzez działanie świadome. Każdy czyn objawia sprawczą siłę osoby i jej fundament – samostanowienie. Sprawczość i samostanowienie to dwa bieguny wolności, uważa K. Wojtyła⁷⁵.

⁶⁹ K.R. Foryccki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 121.

⁷⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 158.

⁷¹ Tamże, s. 163.

⁷² W przeciwieństwie do egzystencjalistycznej koncepcji wolności, np. u J.P. Sartre’a, wypowiadającego formułę skazania na wolność, skutkiem czego jest ona postrzegana jako ciężar.

⁷³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 220.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 11.

⁷⁵ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 196.

Sprawczość może mieć dwojaki charakter: przechodni lub nieprzechodni. W pierwszym wypadku osoba jest źródłem i przyczyną skutków zewnętrznych istniejących poza nią samą; jej działanie oznacza tu kształtowanie otaczającej rzeczywistości. W drugim wypadku sprawczość o charakterze nieprzechodnim „wiąże świadome działanie człowieka z własnym podmiotem”⁷⁶. Taka sprawczość okazuje się nie tylko sprawczością, ale jednocześnie samostanowieniem.

„Działając świadomie – mówi autor *Osoby i czynu* – nie tylko jestem sprawcą czy-nu oraz jego skutków przechodnich i nieprzechodnich, ale zarazem stanowią sam o sobie. Samostanowienie jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja», poprzez którą człowiek w czynie odstawia się jako osobowy podmiot”⁷⁷.

Stanowienie o sobie oznacza, iż własne «ja», czyli podmiot, staje się dla siebie samego przedmiotem (i to najbliższym, najbardziej bezpośrednim i wewnętrznym⁷⁸). Jest ono podstawą poszczególnych aktów chcenia jako aktów intencjonalnych, tj. kierujących się ku danemu przedmiotowi. „Skierowanie się do jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego jako wartości i jako celu – kontynuuje myśl Wojtyły – zakłada podstawowe skierowanie się do własnego «ja» jako przedmiotu”⁷⁹. Zwracając się ku różnym przedmiotom, celom, nie można nie stanowić przez to o sobie samym. Samo «ja», choć „uprzedmiotowione”, pozbawione jest jednak intencjonalności, bowiem – jak mówi filozof – „w samostanowieniu nie zwracamy się do własnego «ja» jako do przedmiotu, tylko aktualizujemy gotową już niejako przedmiotowość tegoż «ja» zawartą w wewnątrzsobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania”⁸⁰.

Doszliśmy w ten sposób do ujawnienia dynamicznej złożoności struktury samostanowienia. Aby stanowić o sobie, trzeba najpierw siebie posiadać. Według K. Wojtyły, „stanowić można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi o sobie wolą, gdyż sam siebie posiada”⁸¹. Jest to szczególna relacja: oto człowiek jest tym, który siebie posiada, a jednocześnie tym, który jest przez siebie posiadany. Nie może należeć do nikogo; jest swoją własnością, bytem w sobie i dla siebie. Z samoposiadaniem wiąże się drugi element strukturalny samostanowienia: samopanowanie, a ściślej: panowanie samemu sobie⁸². W owych aktach, warunkach samostanowienia, człowiek przeżywa siebie jako osobę i jako podmiot. Samostanowienie tworzy pełny wymiar ludzkiego «ja» tylko w połączeniu z samoświadomością i jej funkcją refleksywną, to znaczy – zgodnie z myślą filozofa – funkcją uwewnętrzniania, upodmiotawiania tego, co przed-

⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 14.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 136.

⁷⁹ Tamże, s. 137.

⁸⁰ Tamże, s. 136.

⁸¹ Tamże, s. 132. Ten aspekt bytowania osoby podkreślała w średniowieczu formuła: *persona est sui iuris*.

⁸² Z tą cechą koresponduje z kolei średniowieczne określenie: *incommunicabilis*, czyli nieodstępność, pojawiające się w zdaniu: *persona est alteri incommunicabilis*. Wyraża ono szerszą myśl, ale zawiera aspekt samopanowania: „Swą strukturalną «nie-odstępność» (...) zawdzięcza człowiek o tyle woli, o ile przez nią urzeczywistnia się panowanie, to zaś przejawia się i wyraża w działaniu jako samostanowienie” (*Osoba i czyn*, s. 133).

miotowe, „zwracania” wszystkiego ku podmiotowi⁸³. Ona warunkuje przeżycie „wewnętrzności”, „wsobności”, którą człowiek urzeczywistnia w aktach samoposiadania i samopanowania.

„Człowiek przeżywa siebie jako podmiot osobowy, o ile sobie uświadamia to, że sam siebie posiada i że sam sobie panuje. Świadomość, ściślej mówiąc samoświadomość związana z czynem, związana ze sprawczością jako samostanowieniem, warunkuje owo przeżycie. I w tym sensie możemy powiedzieć, że poprzez nią (przy jej pomocy) konstytuuje się zarówno konkretne ludzkie «ja», jak też odpowiadająca mu konkretna ludzka podmiotowość osobowa”⁸⁴.

Wracając do samostanowienia, przypomnijmy, iż jako obraz ludzkiej wolności, jest mu ona dana, ale jednocześnie zadana. Oznacza to, że człowiek musi stale sprawdzać, potwierdzać, czy nawet „zdobywać” zadaną sobie jako osobie ową dynamiczną strukturę «ja». Wojtyła podkreśla, że właściwością człowieka nie jest czyste samostanowienie, lecz zauważalne napięcie pomiędzy wolą a „potencjalnością ciała, emotywnością i popędowością”⁸⁵. Wolność traktowana jako wartość, jako dar i dobro, zakłada związek człowieka z wartościami dobra i prawdy, innymi słowy jego transcendencję w czynie. Oprócz dążenia do spełniania swych czynów skierowanych ku różnym stawianym sobie w życiu celom, człowiek zdolny jest do urzeczywistniania w nich (o ile spełniają one warunek zgodności z prawdą o dobru) autoteleologii swojego osobowego «ja», tzn. spełniania siebie, stawiania się „kimś” (w aksjologicznym wymiarze)⁸⁶. Wymaga to jednak wcześniejszego zwrócenia uwagi i omówienia momentu transcendencji osoby w czynie.

Karol Wojtyła rozważa dwie formy przejawiania się transcendencji⁸⁷ osoby. Pierwsza zachodzi w aktach intencjonalnych, oznacza więc przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, do czego dochodzi w akcie poznania, myślenia i akcie chcenia – dążenia. Myślenie i dążenie upodabniają się tutaj poprzez swój zwrot ku przedmiotowi, ale jednocześnie zachowują swą specyfikę. Mianowicie, tłumaczy Wojtyła, „w poznaniu dokonuje się jakby wprowadzenie przedmiotu w podmiot, tak że przedmiot ten zaczyna w nowy sposób – właśnie intencjonalny – istnieć w podmiocie. W chceniu natomiast dokonuje się jakby wyjście ku przedmiotowi, tak że podmiot zaczyna poprzez chcenie jakby istnieć w przedmiocie – znów oczywiście nie realnie, lecz intencjonalnie”⁸⁸. Dla intencjonalności zarówno aktów poznania, jak i chcenia, autor *Miłości i odpowiedzialności* wprowadził nazwę – transcendencja p o z i o m a. Jednak mówiąc o transcendencji osoby w czynie, ma on na myśli inny rodzaj „przekraczania” osoby – podmiotu. Jest nim przekraczanie (przerastanie) siebie, własnych dynamizmów w akcie samostanowienia poprzez związanie z prawdą czy, mówiąc inaczej, „zależność w prawdzie”. Wolność w znaczeniu rozwinętym oznacza niezależność w dziedzinie intencjonalnej, tzn. że „skierowanie się

⁸³ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 56–58.

⁸⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 16.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 153.

⁸⁶ W wymiarze ontycznym „jest «kimś» od samego początku” (K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz.cyt., s. 9).

⁸⁷ Etymologicznie termin ten oznacza „prze-kraczanie”, „prze-rastanie” od łac. *trans-scendere*.

⁸⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 155.

do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty, ani przez ich przedstawienie⁸⁹. Jest to inne „zdeterminowanie” – w postaci istotnego dla woli odniesienia do prawdy i zależności od niej.

„Właśnie ta zależność – pisze Wojtyła – czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia, osobie zaś daje ową nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu, którą określamy jako transcendencję w czynie (transcendencję poziomą)”⁹⁰ [podkr. moje – tj. K.W.].

Przekraczanie siebie jest tu ostatecznie rozumiane jako przekraczanie w prawdzie czy z prawdą. Bez tej transcendencji osoba, w ujęciu personalistycznym, nie jest sobą. Akty poznania, woli i świat wartości z nimi związany same nie wydobywają pełni osobowej podmiotowości człowieka. Dopiero uchwycenie „transcendencji pionowej” tkwiącej w owych aktach, tzn. odniesienia do prawdy i dobra jako „prawdziwego”, „godziwego”, chcianego i wybieranego na zasadzie prawdy, pozwala – zdaniem K. Wojtyły – dotrzeć do istoty osoby i jej duchowej natury. Rozwiązanie uwidocznione w następującym pytaniu problemu: „o ile spełnienie czynu jest zarazem spełnieniem siebie, spełnieniem tej osoby, która spełnia czyn?”⁹¹, możliwe jest dzięki obecności momentu prawdy w każdym autentycznym akcie woli.

Ujmując zagadnienie spełnienia osoby, K. Wojtyła wychodzi od podmiotu ludzkiego – *suppositum* i związanego z nim stawania się jako konsekwencji dynamizmu człowieka (w postaci – jak już wiemy – czynów, tj. działań świadomych i uczynień, czyli dziania się). Stawanie się człowieka – *fieri* (łac.) na poziomie *suppositum* jest pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania, „przez samo *esse*, przez istnienie. Do niego też – powie filozof – należy w ostatecznej analizie odnieść wszelkie stawanie się, wszelkie *fieri*, jakie zachodzi w obrębie istniejącego już podmiotu «człowiek»”⁹². Poczynając od „pierwszego *fieri*” bytu ludzkiego, a więc zaistnienia, z każdym kolejnym zdynamizowaniem człowiek staje się, tzn. „coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie «człowiek»” i jest on „coraz bardziej «jakimś»”, „coraz bardziej «kimś»”⁹³. *Fieri* jest tym aspektem dynamizmu człowieka, „który jest skierowany ku człowiekowi samemu, jako podmiotowi tego dynamizmu”⁹⁴. Oznacza to, że ów podmiot w każdym ze zdynamizowań sam siebie kształtuje, przekształca.

Stawanie się człowieka dotyczy sfery somatyczno-vegetatywnej, psychoemotywnej i osobowej, w jej zawartości ontycznej. Pierwsze dwie sfery nie angażują świadomej sprawczości, przejawu przyczynowania osoby. Jest to stawanie się przebiegające na zasadzie pewnej bierności, właściwej temu, co w człowieku tylko się dzieje, bo jest wynikiem przyczynowania natury⁹⁵. K. Wojtyła – jak można się do-

⁸⁹ Tamże, s. 170.

⁹⁰ Tamże, s. 171.

⁹¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 17.

⁹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 122.

⁹³ Tamże, s. 122–123. K. Wojtyła nawiązuje w tym miejscu do koncepcji *energeia* Arystotelesa i św. Tomasza.

⁹⁴ Tamże, s. 122.

⁹⁵ K. Wojtyła, w zgodzie z tradycją tomistyczną, jest krytykiem emotywizmu aksjologicznego (reprezentowanego m.in. przez D. von Hildebranda i M. Schelera) i konsekwentnie zalicza sferę uczuć człowieka do władz zmysłowych, psychofizycznych, niezdolnych z natury „do ogarnięcia przedmiotów niematerialnych”, a więc np. do poznania wartości. Zob. I.M. Bocheński, *ABC tomizmu*, dz.cyt., s. 110–111.

myśleć – interesuje przede wszystkim stawanie się w sferze osobowej, stawanie się „kims”, „jakims” przez działanie świadome, w którym dochodzi do głosu sprawczość – przyczynowanie właściwe osobie. Powie on nawet, iż nade wszystko przez swoje czyny człowiek staje się „kims”, „jakims”. W tym momencie widać wyraźnie, że rozważa on problem człowieka-osoby od strony bycia osobą, tj. osobowości, i jej spełniania się lub nie poprzez czyn⁹⁶. Przechodzi z poziomu analizy metafizycznej, analizy bytu (w obrębie której o przypisaniu określenia „ktoś” decyduje sam fakt istnienia człowieka) na poziom doświadczenia, badania realnego przejawiania się natury osoby w konkretnym działaniu. Rozwińmy ten wątek myśli autora *Osoby i czynu*; w nim ukaże się etyczny wymiar bytu ludzkiego jako osoby, stawanie się człowieka pod względem moralnym.

Wraz ze sprawczością pojawia się, najbardziej z osobą związana, rzeczywistość moralności, sfera dobra i zła. Człowiek, spełniając czyn, staje twarzą w twarz wobec dobra i zła, sam się w nim spełnia, staje się dobrym lub złym w znaczeniu moralnym. Sama sprawczość nie jest jednak źródłem stawania się człowieka dobrym lub złym. Jak trafnie zauważa J. Galarowicz, interpretując myśl K. Wojtyły, „warunkiem zaistnienia wartości moralnych jest (...) aksjologiczny wymiar rzeczywistości oraz otwartość bytu ludzkiego na ten wymiar, fakt, iż do natury człowieka należy uczestniczenie w świecie wartości”⁹⁷. Możliwość uczestnictwa w świecie wartości jest człowiekowi dana i jednocześnie zadana, a wiąże się z odniesieniem do prawdy. Myślenie w prawdzie i życie w prawdzie stanowi, według Wojtyły, o godności człowieka⁹⁸. W ten sposób osoba spełnia siebie. Moralność nie istnieje poza spełnianiem czynu i spełnianiem siebie w tym czynie⁹⁹, jest więc rzeczywistością egzystencjalną, wiążącą się ściśle z człowiekiem jako osobą. Wchodzi ona – pisze – „w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”¹⁰⁰. Stawanie się człowieka pod względem moralnym jest dla filozofa istotnym potwierdzeniem realności dobra i zła. Wartości te istnieją nie tylko w świadomości człowieka, są one „treściami ludzkiego osobowego *fieri*, dzięki nim człowiek staje się realnie dobrym lub złym”¹⁰¹. Dobro, zło moralne „osadza się” w osobie, przechodzi z czynu na osobę.

Czyn jest wynikiem sprawczości osoby; łączy on w sobie z jednej strony zewnętrżność, przechodniość, z drugiej – wewnętrżność, nieprzechodniość. W wymiarze zewnętrżnym, przechodnim czyn jest działaniem skierowanym na kształtowanie rzeczywistości zewnętrżnej wobec człowieka. Oddając głos samemu Wojtył, mówimy o nim w znaczeniu przechodniości, „o ile zmierza «poza» podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrżnym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze”¹⁰². Rozważając aksjologiczny wymiar bytu ludzkiego, kluczowe staje się przede wszystkim zagadnienie wewnętrżności czynu, jego immanencji względem osoby.

⁹⁶ Zob. rozróżnienie między osobą a osobowością w tekście N. Hartmanna, *Etos osobowości* [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 288.

⁹⁷ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 66.

⁹⁸ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paris 1980, s. 115.

⁹⁹ Znajduje tu wyraz podstawowa teza tomizmu, mówiąca o etyce jako etyce czynu.

¹⁰⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 126.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² K. Wojtyła, *Konstytuowanie się kultury poprzez ludzką praxis*, dz.cyt., s. 11.

Każde spełnienie¹⁰³ czynu jest zarazem spełnieniem osoby. Stąd sprawstwo nie jest tożsame ze spełnieniem czynu. Ono przebiega równolegle do spełnienia. „Będąc sprawcą czynu – pisze autor *Osoby i czynu* – człowiek równocześnie spełnia w nim siebie”¹⁰⁴. Spełnianie siebie to, mówiąc jeszcze inaczej, „urzeczywistnianie samo-panowania oraz samo-posiadania dzięki samo-stanowieniu”¹⁰⁵, to doprowadzanie do właściwej pełni osobowej struktury człowieka, dzięki której mówimy o nim „ktoś”. Pozostawanie w podmiocie skutku czynu, jego „uprzedmiotowienie” w osobie jest najlepiej widoczne właśnie w doświadczeniu moralności, gdzie dobroć i zło czynu przechodzi do „ja” i pozostaje w nim, sprawiając, iż samo to „ja” staje się dobre lub złe moralnie. Wojtyła tłumaczy to w następujących słowach:

„(...) intencjonalność chcenia i działania, wyjście na zewnątrz siebie ku przedmiotom przedstawiającym się człowiekowi jako różnorodne dobra – a więc ku wartościom – stanowi równocześnie wejście we własne «ja» jako najbliższy i najistotniejszy przedmiot samostanowienia. Na tej strukturze oparta jest moralność, czyli wartość moralna jako rzeczywistość egzystencjalna, dzięki tej strukturze wchodzi ona w wewnętrzny ustrój człowieka jako osoby i uzyskuje w nim swą trwałość”¹⁰⁶.

Spełniony czyn pozostawia w osobie „ślad” w postaci dobra, jako rzeczywistości przedmiotowej najściślej spójnej z osobą, a więc jednocześnie w pełni podmiotowej. Dzięki wartości moralnej sam czyn poniekąd przedłuża swe istnienie poprzez skutek, jaki odnosi w samej osobie, tj. jej spełnienie.

Jak już zostało powiedziane, każde spełnienie czynu jest jednocześnie spełnieniem osoby. Osobowe spełnianie siebie poprzez czyn jest faktem ontologicznym. „Człowiek jako osoba – pisze Wojtyła – jest kimś, a jako ktoś jest dobry lub zły”¹⁰⁷. Jeśli jednak wkroczymy w rzeczywistość aksjologiczną, a ściślej etyczną, to okazuje się, że moralne zło czynu zamyka drogę do spełnienia się osoby. Zło jest rozumiane przez autora *Miłości i odpowiedzialności* jako pewien brak, stąd każdy czyn moralnie zły pozostawia jakiś brak w spełniającym ów czyn. Tylko dobry moralnie czyn – konkluduje Wojtyła – prowadzi do prawdziwego spełnienia osoby. Spełnienie – w najgłębszej rzeczywistości moralności – jest spełnieniem w dobru. Każde niespełnienie osoby jest jednocześnie potwierdzeniem przygodności bytu ludzkiego. O przygodności osoby świadczy już samo stawanie się jej, spełnianie czynu i razem z nim osoby. Tylko byt potencjalny staje przed możliwością swej aktualizacji. Jeśli osoba może być dobra lub zła, to znaczy że cechuje ją szczególna przygodność bytowania. Jednak – jak się wydaje – dzięki temu etycznemu aspektowi przygodności daje się „zachować” ludzką wolność.

¹⁰³ „Spełniać – to znaczy czynić pełnym – lub też doprowadzać do pełni”, *Osoba i czyn*, s. 183. „Spełnienie” znajduje swój najwłaściwszy odpowiednik – jak mówi Wojtyła – w łac. słowie *actus*.

¹⁰⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 185.

¹⁰⁵ Tamże, s. 186.

¹⁰⁶ Tamże, s. 185.

¹⁰⁷ Tamże.

3. Odpowiedzialność i sumienie człowieka

Osoba jest wolna, sama stanowi o sobie. Dzięki wolności ma możliwość wyboru między dobrem a złem. Wolność osoby jest faktem ontologicznym, ale zarazem jest wartością, darem, zadaniem do urzeczywistnienia, bowiem sama osoba jest wartością. Powołana jest do stawania się coraz bardziej sobą, coraz bardziej osobą. Stanowienie o sobie człowiek realizuje w „dążeniu do godności” jako zadanej sobie właściwości. A ta wiąże się ściśle z odniesieniem do prawdy. Wolność w prawdzie to dar i trud człowieka. Myślenie i życie w prawdzie zakłada wrażliwość człowieka na wartości i pragnienie ich urzeczywistnienia, dążenie do dobra. Człowiek wybiera dobro, bo kieruje się imperatywem, by być dobrym. Píše o tym K. Wojtyła następująco:

„(...) to wszystko, co zawiera się w rzeczywistości imperatywu, i to właśnie kategorycznego, oddziaływa na wolę w tym kierunku, aby stanowczo chciała dobra i również stanowczo nie chciała zła. Znajdujemy się tutaj właśnie w polu najgłębszej odpowiedzialności człowieka. Jest to odpowiedzialność za to, że jestem dobry lub zły jako człowiek – odpowiedzialność najbardziej podstawowa, odpowiedzialność moralna”¹⁰⁸.

Chcenie dobra wypływa z „ja” i uzewnętrznia się w aktach woli. Wola nie jest zależna od przedmiotów swego działania, jest zależna od prawdy. Prawda, powie filozof, „stanowi przede wszystkim o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełniania się osoby, jak i jej nie-spełniania się w znaczeniu etycznym. Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako «ktoś» obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem jako wartością i przeciwwartością moralną sprowadza się do prawdy”¹⁰⁹. O tej prawdzie, a więc o prawdziwym dobru każdego czynu, orzeka sumienie człowieka, ono też kształtuje odpowiedzialność do tego dobra powinność. Jeśli normy zawierają idealną i ogólną powinność, odnoszącą się do każdego człowieka, sumienie sprawia, że owa ogólna powinność staje się powinnością konkretną, realną, daną „do urzeczywistnienia” w danym przypadku przez konkretną osobę. Jest ono „podmiotowym przeżyciem normy”¹¹⁰, jak mówi Wojtyła, „podmiotową normą (miarą) moralności czynów ludzkich”¹¹¹. Sumienie jest najpierw aktem poznawczym: aktem etycznego wartościowania, które w ślad za tym przeradza się w „przekonanie” o dobru lub złu moralnym danego czynu. Na wartościowaniu i „przekonaniu” „opiera się znaczenie normatywne sumienia, «przekonanie» bowiem zobowiązuje do działania zgodnie z jego treścią”¹¹². Zawierające się w sumieniu przekonanie o prawdziwości dobra świadczy o podmiotowym charakterze tej normy. Ono właśnie pozwala – zdaniem

¹⁰⁸ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 51–52.

¹⁰⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 189.

¹¹⁰ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 70.

¹¹¹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schellera*, dz.cyt., s. 81.

¹¹² Tamże.

filozofa – oddalić sugestię o zniewoleniu człowieka przez rzeczywistość norm. O zniewoleniu przez normy moralne można mówić wtedy, gdy nie widzi się, że obiektywizują one prawdziwe dobro. Wojtyła – jak pamiętamy – podkreśla, że wartość norm nie leży w samym wywołaniu powinności, ale w prawdziwości dobra, które jest w nich zobiektywizowane. Prawda zakorzeniona jest w umyśle jako cel dążenia, ma więc w sobie moc normatywną. W tym zaznacza się dynamiczne podporządkowanie umysłu względem prawdy.

„I właśnie to podporządkowanie (...) warunkuje nadrzędność, czyli transcendencję osoby. Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby”¹¹³.

Ów dystans człowieka wobec świata przedstawionego, rys osobowej wolności, w sumieniu, jako wewnątrzsobowym źródle powinności, przeradza się w dystans wobec samego odzwierciedlania i przeżywania prawdziwości zawartej w wartościach. Sumienie nie jest bowiem jedynie faktem świadomościowym. Jego celem nie jest samo odsłonięcie prawdy o świecie wartości; nie ma ono charakteru dociekania teoretycznego. Jest natomiast związane „ze szczególną strukturą woli jako samostanowienia, a zarazem ze strukturą osoby”¹¹⁴. Jest wewnętrznym głosem osoby, z niej wynika i do niej zmierza. Każde chcenie woli jest aktem intencjonalnym, ale jednocześnie jest zwróceniem się ku osobie jako swemu pierwszemu przedmiotowi. „Chcąc czegoś poza sobą – mówi autor *Osoby i czynu* – w jakiś sposób przez to samo odnoszę się wolą do siebie”¹¹⁵. Zatem wolność jako niezależność zakłada wolność jako samozależność. Podobnie sumienie, kierując się ku prawdzie w dziedzinie wartości, czyni to ze względu na podstawową wartość osoby, a nie ze względu na odezwane wartości przedmiotów chcenia.

W sumieniu łączą się dwa osobowe dynamizmy: sprawczości i spełnienia. Znaczenie sumienia leży w tym, „że jego sąd zobowiązuje, chociaż nawet jest omylny”¹¹⁶. Mając przekonanie o dobru (lub złu) określonego czynu, człowiek jest zobowiązany do spełnienia (lub zaniechania) tego czynu. Tak więc „czyn moralnie dobry jest to zawsze bezpośrednio akt zgodny z sumieniem, czyn zaś moralnie zły – to zawsze bezpośrednio akt wbrew sumieniu”¹¹⁷. Ten fakt najlepiej pokazuje, że dobro czy zło określonego czynu pochodzi od osoby spełniającej ów czyn. Sumienie nie jest jednak w rozumieniu K. Wojtyły prawodawcą, samo nie tworzy norm, ale odczytuje je z obiektywnie istniejącego porządku moralności. Zarazem jednak jest twórcze: jego wysiłek w kierowaniu się ku prawdzie o dobru nie jest prostą dedukcją ogólnych norm, abstrakcyjnych formuł; jest on zawsze skorelowany – jak mówi Wojtyła – ze sferą przeżyć jedynej i niepowtarzalnej osoby, z indywidualną siłą jej podmiotowego przekonania. Sumienie jako zobowiązanie świadczy o sprawczym stosunku osoby do dobra i zła¹¹⁸. Dobro moralne jest przedmiotem woli, podlega

¹¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 194.

¹¹⁴ Tamże, s. 196.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 81.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ K. Wojtyła polemizuje w tym miejscu z M. Schelerem, który w imię „etyki czystych wartości”

więc jej mocy dążenia. Chcąc dobra, dążymy do tego, by ono zaistniało lub by zostało zachowane w swym istnieniu, chodzi nam więc o sam byt dobra. Tutaj ujawnia się sprawstwo osoby względem wartości.

Poprzez sumienie realizuje się także dynamizm osoby związany z jej spełnianiem w porządku aksjologicznym. Kierując się sumieniem, człowiek spełnia czyn, a tym samym spełnia siebie. Czyn zgodny z sumieniem jest dobry; przez ten czyn sam człowiek „staje się” dobry i „jest” dobry jako człowiek. Wobec tego „wartość moralna sięga w całą głębię ontycznej struktury *suppositum humanum*”¹¹⁹. W spełnianiu osoby – możliwym dzięki sumieniu – wyraża się najpełniej jej transcendencja, tj. przekraczanie osoby w kierunku dobra prawdziwego, niejako jej „przerastanie w stronę prawdy i dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy”¹²⁰. Wolność wyraża się nie tylko przez „chcenie”, ale też „wybieranie” i „rozstrzyganie”, „a to wszystko mówi nam już o transcendentnym przyporządkowaniu dobra do prawdy w działaniu, czynie”¹²¹. Według Wojtyły, właśnie fakt owej transcendencji, a nie same akty poznania, woli czy świat wartości związany z nimi, uwydatnia osobową właściwość osoby. Jest to, jak się wyrazi, „jakby drugie imię osoby”¹²². „Transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”¹²³. To „drugie imię osoby” można odczytać dzięki analizie sumienia.

Podstawowe powołanie człowieka wyznacza formuła: „czyń dobrze, a unikaj zła” – pierwotna zasada sumienia habitualnego (synderezy), związanego z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględnym i bezinteresownym (*bonum honestum*)¹²⁴. Troška o realizację tego powołania człowieka objawia się w aktach jego odpowiedzialności za siebie, przed sobą. Punktem wyjścia rozważań nad odpowiedzialnością czyni Wojtyła ludzką sprawczość. „Jeśli człowiek przeżywa sprawstwo swego czynu – powiada – łączy się z tym przeżycie odpowiedzialności”¹²⁵. Jednak zaraz dodaje, iż „tym wyraźniejsze przeżycie samostanowienia, a więc odpowiedzialności i sprawczości”¹²⁶ w konkretnym działaniu, czynie, im pełniejsza dojrzałość osobowa człowieka. Tę dojrzałość osobową rozpoznajemy właśnie przez branie odpowiedzialności za swoją wartość przed sobą samym. Wolność i odpowiedzialność występują łącznie; dla Wojtyły problem pierwszeństwa jednej z tych dwóch właściwości jest pozorny. Wolność jako samostanowienie wyraża się w sprawczości, sprawczość zaś pociąga za sobą odpowiedzialność. Działając, a więc ujawniając swoją sprawczość, człowiek bierze odpowiedzialność za swe czyny. Jest to bezpośrednia relacja i, wydawać by się mogło, potwierdzająca pierwotność wolności wo-

odrzuca sprawczą siłę osoby w relacji do wartości, a wraz z nią realną powinność urzeczywistniania wartości.

¹¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 19.

¹²⁰ Tamże, s. 18.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 17.

¹²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 219.

¹²⁴ K. Wojtyła podkreśla w ten sposób sens obiektywnego motywu troski człowieka o siebie, którego przeciwieństwem jest subiektywny motyw, związany z przeżywaniem własnej wartości (jak pamiętamy, opisany na gruncie fenomenologii jako prowadzący do faryzeizmu).

¹²⁵ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz.cyt., s. 7.

¹²⁶ Tamże.

bec odpowiedzialności. Dla autora *Miłości i odpowiedzialności* sama sprawczość jednak nie jest wystarczająca do ujawnienia faktu odpowiedzialności. Mówi on: „Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, ponieważ posiada zdolność odpowiadania woli na wartości”¹²⁷. A dojrzałą postacią odpowiadania na wartości jest powinność, można więc powiedzieć, że „z racji powinności właściwe woli odpowiadanie na wartości przybiera w osobie i działaniu postać odpowiadania za wartości”¹²⁸. Pole odpowiedzialności w przypadku każdego człowieka ma kształt indywidualny i niepowtarzalny¹²⁹. Pole to obejmuje różne wartości, właściwe różnym przedmiotom działania, ale zawiera ono w sobie także niejako swój rdzeń – sam podmiot odpowiedzialności. Mówiliśmy już wielokrotnie, że woli, w koncepcji Wojtyły, właściwa jest nie tylko intencjonalność, a więc odniesienie do różnych przedmiotów poza „ja”, ale właśnie przede wszystkim odniesienie do tegoż „ja”. Na podstawie wolności człowieka – w połączeniu z odpowiedzialnością za wartości intencjonalnych przedmiotów – rodzi się w działaniu „zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego «ja», które jest sprawcą czynu”¹³⁰. Odpowiedzialność za wartość czynu i odpowiedzialność za siebie jako sprawcę czynu są ze sobą ściśle powiązane i warunkują się wzajemnie. Odpowiedzialność za czyn nie byłaby możliwa bez wolności, osobowej struktury człowieka, ale ta struktura – struktura samostanowienia nie wykrystalizuje się bez świadomego udziału człowieka, w tym brania odpowiedzialności za siebie.

„Jeżeli człowiek jako osoba jest tym, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, to także dlatego, że zarówno sam za siebie odpowiada, jak też, że poniekąd sam przed sobą odpowiada”¹³¹.

Odpowiedzialność przed sobą oznacza, że własne „ja” staje przed sobą samym w pozycji sędziego. Samo-odpowiedzialność jest strukturą właściwą człowiekowi od wewnątrz, składa się na dynamizm spełniania osoby. Odpowiadanie przed sobą samym dokonuje się w sumieniu, stąd „odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej: to, co stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach”¹³². Odpowiedzialność przed sobą odsłania zarazem możliwość odpowiadania osoby przed kimś innym. I tak się dzieje, co wynika z faktu „przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób”¹³³ wraz z Osobą, tj. Bogiem. Odpowiedzialność przed sobą stoi jednak zawsze pierwsza, bo mieści w sobie odpowiedzialność za siebie, wyraz troski o bycie w prawdzie. Nic, nawet drugi człowiek (bliźni), nie może przesłonić osobie jej własnej odpowiedzialności za siebie przed sobą¹³⁴. Jednak, zgodnie

¹²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 207.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Przypomina to M. Schelera pojęcie „idealnej istoty wartościowej” (z *Der Formalismus in der Ethik*), które omawia K. Wojtyła [w:] *O możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 40–41.

¹³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 208.

¹³¹ Tamże, s. 210.

¹³² Tamże, s. 219.

¹³³ Tamże, s. 209.

¹³⁴ Inne odpowiedzi na pytanie o przedmiot odpowiedzialności znajdujemy np. u E. Levinasa (zob. np. *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 54–57) czy G. Pichta (zob.

z przesłaniem Jana Pawła II, „człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”¹³⁵, co oznacza, że odpowiedzialność za siebie, choć pierwsza, nie stanowi jedynego odniesienia człowieka. O godności człowieka ostatecznie świadczy jego zdolność urzeczywistniania miłości, tj. brania odpowiedzialności za drugiego człowieka.

4. Miłość do osoby a problem naśladowania wzoru osobowego

Miłość to kolejne ogniwo relacji: osoba – wartość, ściśle wiążące się z odpowiedzialnością. K. Wojtyła, podobnie jak M. Scheler, dostrzega, że miłość jest postawą otwartości na wartości i uwrażliwieniem na nie. Stanowi też ona, poprzez zwrócenie do osoby, przeżycie moralne. Jednak to skierowanie miłości do osoby (własnej czy drugiego człowieka), według Wojtyły, przebiega nie tylko w warstwie emocjonalnej (jak przyjmuje Scheler), ale równie wyraźnie na płaszczyźnie powinności. Miłość jest połączeniem obu rodzajów przeżyć: przeżycia wartości i powinności. Miłość to akt woli; poprzez chcenie dochodzi w niej do realizacji wartości. Będąc, jak głosi etyka chrześcijańska, przykazaniem¹³⁶, odwołuje się do osobowej sprawczości człowieka i przeżycia powinności realizowania wartości zawartych w treści przykazań. Pisz o tym Wojtyła, iż

„(...) w akcie miłości, rozumianym tak, jak zajmuje się nim etyka, nie tylko psychologia, chodzi o takie urzeczywistnianie wartości, w którym zawiera się sprawczy stosunek osoby do nich. Musi zatem w przeżyciu tego aktu wiązać się przeżywanie wartości z przeżywaniem powinności. Właśnie zespolenie tych dwóch elementów w przeżyciu może stanowić o moralnym przeżywaniu aktu miłości, który jest przedmiotem największego przykazania. Zespolenie to musi się dokonywać w ten sposób, że przeżycie powinności miłości nasycy niejako coraz pełniejszym „odczuciem” wartości urzeczywistnianej, równocześnie zaś owo urzeczywistnianie wartości nabiera coraz większej realnej siły od przeżycia powinności”¹³⁷.

Te dwa rodzaje przeżyć, według Wojtyły, wzajemnie się uzupełniają¹³⁸.

„Gruntowne przeżycie wartości – pisze dalej Wojtyła – czyni powinność aktem stanowczym i sprawnym, a ze swej strony takie stanowcze i sprawne przeżycie powinności stanowi o właściwej mocy urzeczywistniania wartości w przeżyciu”¹³⁹.

np. *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231–262.

¹³⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

¹³⁶ Wyrażają je słowa Pisma św.: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34) czy „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Mt 22,39), *Biblia Tysiąclecia* 1971.

¹³⁷ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz.cyt., s. 99.

¹³⁸ Dla M. Schelera w przykazaniu miłości zawiera się sprzeczność. Zob. polemika K. Wojtyły z tezą M. Schelera [w:] *Ocena*, dz.cyt., s. 94–100.

¹³⁹ Tamże, s. 100.

W pierwszej kolejności miłość do osoby przyjmuje formę miłowania siebie. Należy to rozumieć nie jako przejaw egoizmu, ale autoafirmacji¹⁴⁰. Znajduje tu wyraz podstawowa zasada personalizmu, głosząca prymat osoby, jej pierwszeństwo przed rzeczą, wspólnotą. Na afirmacji własnej osoby buduje się miłość bliźniego („miłuj bliźniego jak siebie samego”). Miłość pociąga za sobą odpowiedzialność. Również ten akt – jak to zostało pokazane w poprzednim paragrafie – jest podporządkowany personalistycznej zasadzie pierwszeństwa odpowiedzialności za siebie. Człowiek jest przede wszystkim odpowiedzialny za siebie, a dopiero potem za bliźniego. Dojrzałość osobowa, przejawiająca się w miłowaniu siebie i braniu za siebie odpowiedzialności, uzdalnia do podobnych postaw wobec drugih ludzi¹⁴¹.

Wiemy, że K. Wojtyła rozważał nie tylko problem miłości jako cnoty, normy – przykazania. Poświęcił wiele miejsca analizie miłości oblubieńczej między kobietą i mężczyzną¹⁴². Zajmował się także (obecnie, jako Papież, jeszcze szerzej) zagadnieniem rodziny. We wszystkich formach odniesień międzyludzkich, tym bardziej charakteryzujących się wzajemnością, a więc osiągających wyższą jakość, obecny jest moralny wymiar wspólnoty. Według niego,

„(...) człowiek dla człowieka nie tylko winien się jawić w między-osobowych relacjach «ja» – «ty», ale winien w tej prawdzie być akceptowany i afirmowany. Akceptacja taka i afirmacja jest wyrazem moralnego (etycznego) sensu wspólnoty międzyosobowej. Sens ów zarówno kształtuje, jak też – w innym aspekcie – sprawdza wspólnotę między-osobową w poszczególnych jej realizacjach (...) Im głębsze, bardziej integralne, im intensywniejsze jest w tych wzajemnych odniesieniach powiązanie «ja» i «ty», im bardziej przybiera charakter zawierzenia, oddania się, swoistej (tj. możliwej w relacji osoby do osoby) przynależności, tym bardziej rośnie konieczność akceptacji i afirmacji wzajemnej «ja» przez «ty» w jego osobowej podmiotowości (...) W ten sposób na gruncie relacji «ja – ty», z samej natury między-osobowej wspólnoty, rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie «ja», jak i «ty» staje na drodze do samo-spełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy wymiar wspólnoty”¹⁴³.

Z przykazaniem miłości do osoby wiąże się wezwanie do naśladowania osób, a ściślej w z o r ó w o s o b o w y c h, tj. tych, których doskonałość moralna unaozcznia się w ich czynach. W filozofii personalistycznej tkwi założenie, że najważniejszą wartością jest osoba, a jej podstawowym celem – doskonałość moralna. Drogą prowadzącą do osiągnięcia tego celu jest właśnie naśladowanie wzoru osobowego. Dla M. Schelera – rozważającego ów problem – źródłem naśladowania jest miłość do osoby. Osoba miłowana staje się wzorem dla osoby miłującej, to znaczy cały idealny świat wartości przeżywany przez osobę – wzór, miłowanego, staje się, poprzez jego współprzeżywanie, również światem osoby – naśladowcy, miłującego, który czyni go swoim, poszerzając o nowe wartości własny etos. Do moralnej dobroci osoby przyczynia się bezpośredni ogład, to znaczy intuicja emocjonalna drugiej osoby

¹⁴⁰ By posłużyć się słowami H. Elzenberga: „Każda miłość musi rodzić się z autoafirmacji”; cyt. za J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993, s. 82.

¹⁴¹ „Jeśli kochasz samego siebie, kochasz każdego tak, jak kochasz siebie” – Mistrz Eckhart; cyt. za J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 81.

¹⁴² Zob. bibliografia.

¹⁴³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 28–29.

w jej moralnej dobroci. Wartości, w ujęciu Schelera, same z siebie są obojętne na istnienie. Jedynie oświecone miłością do ich nosiciela zostają wydobyte na jaw. A w ślad za tym idzie pragnienie naśladowania i upodobnienia się do wzoru, przedmiotu miłości¹⁴⁴.

Spojrzenie K. Wojtyły na zasadę naśladowania jest inne. Pozostaje on w swych rozważaniach nie tylko filozofem, ale też teologiem; punktem odniesień czyni Pismo Święte. Ze słów Chrystusa: „Pójdź za mną”, a następnie „Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój na każdy dzień i naśladuje mnie” (Mt 16,24), wnioskuje on o doniosłości zasady naśladowania w życiu człowieka, a szczególnie w jego rozwoju moralnym.

Z pojęciem moralności wiąże się ściśle pojęcie doskonałości człowieka, a w ślad za tym pojęcie ideału doskonałości. Sam ideał ma status abstrakcyjnej zasady i jako taki potrzebuje ucieleśnienia w realnej osobie, aby mógł stać się przedmiotem naśladowania, tj. urzeczywistniania. Jedynie istnienie realne osoby lub osób doskonałych (moralnie), według Wojtyły, nadaje praktyczny i realny sens ideałowi doskonałości. Oznacza to również nadanie sensu i znaczenia samej zasadzie naśladowania. Oddajmy głos K. Wojtyły:

„Wzorem moralnym, tzn. przedmiotem naśladowania, jest zawsze osoba, której moralna doskonałość unaocznia się w jej postępowaniu. Tak więc wzorem do naśladowania jest przede wszystkim Jezus Chrystus. Ale również Jego uczniowie i naśladowcy stanowią wzory do naśladowania dla innych (...) W ten sposób idea naśladowania nabiera wielkiego znaczenia etyczno-społecznego. Wzór moralny działa w swoim środowisku, dostarcza bezpośredniego przedmiotu do naśladowania, pobudza do niego, w ten sposób niejako przedłużając moralne oddziaływanie pierwotnego wzoru, tzn. tej osoby, na której sam się wzoruje. Takie oddziaływanie wzorcze posiada ogromne znaczenie wychowawcze”¹⁴⁵.

Słowa Boga („Bądźcie doskonałymi jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest”, Mt 5,48), kierowane pod adresem człowieka, nabierają charakteru normy, formuły ogólnej, wyrażającej prawdę o dobru oraz kierującej ku realizacji tego dobra. Moment wzorczości, obecny w relacji Jezusa Chrystusa do człowieka, cechuje ponadjednostkowość, modelowość. Syn Boży jest osobą, ale istota jego wzorczości wykracza poza poziom przeżyciowy, emocjonalny, jaki może się wytworzyć pomiędzy dwojgiem ludzi: człowiekiem – wzorem (mistrzem) a człowiekiem – naśladowcą (ucniem), jak to widać w opisie Schelera. Poziom emocjonalny nie jest tutaj najważniejszy, mówi Wojtyła. Jezus staje się wzorem ze względu na obiektywne dobro, tkwiące w jego czynach. Człowiek odkrywa prawdę o dobru i zaczyna naśladować wzór osobowy, chcąc mieć udział w tym dobru (w doskonałości Boga). Jest to pochodna racjonalizmu etycznego, wzbogacona o element normowania. Filozof nawiązuje tutaj do myśli św. Tomasza i jego realizmu etycznego¹⁴⁶. Główną rolę w do-

¹⁴⁴ W rozprawie *Vorbilder und Fuehrer* M. Scheler przedstawia własną typologię wzorów. Są nimi: święty, geniusz, bohater, organizator, smakosz-epikurejczyk. Największym geniuszem – „geniuszem serca” jest dla niego Jezus Chrystus. Zob. tenże, *Święty*, tłum. A. Węgrzecki [w:] „Znak” 1967, nr 4, s. 506–521.

¹⁴⁵ K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 150.

¹⁴⁶ Zob. K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej* [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz.cyt., s. 250.

świadczaniu naśladowania wzoru osobowego, podobnie jak w miłości do osoby pojętej w kategoriach cnoty, ma do spełnienia obok rozumu wola, ze swą mocą kierowania człowieka ku doskonałości. K. Wojtyła jest wyrazicielem poglądu, który sam nazwał perfekcjonizmem w etyce:

„Jeśli etyka uwydatnia to, że czyn dobry istotnie doskonali spełniającego ów czyn człowieka, wówczas mówi się o perfekcjonizmie w etyce. Mówi się czasem o perfekcjonizmie (...) Nazwa «perfekcjonizm» o tyle zawiera w sobie więcej niż «perfekcjonizm», że kładzie nacisk na stawianie się człowieka lepszym przez każdy dobry czyn, podczas gdy perfekcjonizm mówi ogólnie o doskonaleniu się moralnym człowieka”¹⁴⁷.

„Kiedy (...) naśladujemy moralny wzór osobowy, wówczas staramy się o to, ażeby w naszych czynach znalazło się analogiczne dobro, analogiczna wartość moralna, jak w czynach owego wzoru, i aby to dobro sprawiło w nas analogiczną doskonałość osoby”¹⁴⁸.

Porządek wzorczy w moralności nie jest zacieśniony, jak mówi Wojtyła, do relacji: człowiek – człowiek (jak to odnajdujemy u Schelera). Wzorczość wypływa z porządku ontologicznego i jego teleologicznego sensu. Wojtyła występuje tu również jako teolog. Bóg, będąc pełnią dobra, jest zarazem najwyższym wzorem dla wszystkich bytów, w tym dla człowieka – jako bytu i dobra. Człowiek bowiem tylko wówczas wypełnia swą naturę, jeśli jest moralnie dobry.

„Tak tedy moralność jako specyficzna aktualizacja rozumności i wolności, czyli specyficznie ludzkiej potencjalności ontycznej, jest też specyficznym «terenem» wzorczości, terenem, na którym porządek wzorczy, sięgający aż do Wzoru najwyższego, znajduje szczególne zastosowanie”¹⁴⁹.

Wzorczość pozwala rozjaśnić sens porządku normatywnego.

W relacji: człowiek – wartość obecny jest jej trzeci człon: Bóg, wraz ze swoją prawdą objawienia dla człowieka. Wojtyła, jakiego starałam się przedstawić w powyższej pracy, tj. jako filozofa–etyka, jest równocześnie teologiem. Łaska płynąca od Boga – wartości *Sacrum* stanowi jakby zwieńczenie trudu uczestnictwa człowieka. Dobro moralne wspierane jest łaską uświęcającą. Tylko przez nią czyny moralnie dobre nabierają właściwej mocy zasługującej¹⁵⁰. Człowiek–osoba jest zakorzeniony w Bogu–Osobie. Analiza filozoficzna ustępuje tu miejsca teologii.

¹⁴⁷ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce* [w:] tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz.cyt., s. 203.

¹⁴⁸ K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 151.

¹⁴⁹ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, dz.cyt., s. 248.

¹⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Ocena*, dz.cyt., s. 100–111.

5. Uczestnictwo jako właściwość osoby

Mówiąc o osobie, nie sposób pominąć społecznego wymiaru jej bytowania i działania. Wyraża się on w różnych formach uczestnictwa, czyli bytowania i działania „wspólnie z innymi ludźmi”. Teoria uczestnictwa jest ważnym ogniwem antropologii Karola Wojtyły. Człowiek jest istotą społeczną „i dlatego – mówi on – nosi w sobie wewnętrzny pęd nie tylko do stosunków między ludzkich, ale też do tworzenia społeczeństw i społeczności. Jest to skutek działania elementarnej prawa natury, które jednak w wypadku człowieka nie działa z ślepą koniecznością, ale dopuszcza całą świadomość i wolność”¹⁵¹. Przytoczenie argumentu o społecznej naturze człowieka nie oznacza, iż tą drogą właśnie, w ślad za tradycyjnym arystotelesowsko-tomistycznym ujęciem, zamierza on wyjaśniać społeczne relacje człowieka¹⁵². Autor *Osoby i czynu* prezentuje inną, różną także od fenomenologicznej, „trzecią drogę”¹⁵³. Nie oznacza to kwestionowania społecznego charakteru natury człowieka, tylko „zejście na poziom” osoby.

Pod wpływem personalistycznego nurtu wypracowanego przez Sobór Watykański II, według którego na społeczeństwo, grupę społeczną, wspólnotę itp. trzeba spoglądać z pozycji osoby i składających się na nie osób, odnalazł on korzenie uczestnictwa w osobowym podmiocie. Relacja osoba – osoba jest wtórna w stosunku do korelacji osoba – czyn.

„Właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi – powie Wojtyła – jest zawsze człowiek–osoba. Wyrażenie «wspólnota», podobnie zresztą jak «społeczność» czy «społeczeństwo», wskazuje na porządek przypadłościowy. Bytowanie oraz działanie «wspólnie z innymi» nie stanowi o nowym podmiocie działania, wprowadza tylko nowe stosunki między ludźmi, którzy są realnymi podmiotami działania”¹⁵⁴.

Tym samym podkreśla on prymat osobowego podmiotu przed wspólnotą, i to zarówno w sensie metafizycznym, jak i metodologicznym.

„Znaczy to, że nie tylko *de facto* ludzie bytują i działają wspólnie jako wielość osobowych podmiotów, ale znaczy również, że niczego istotnego o tym współbytowaniu i współdziałaniu w sensie personalistycznym – czyli właśnie jako o wspólnocie – nie potrafimy powiedzieć, jeżeli nie wyjdziemy od człowieka właśnie jako od osobowego podmiotu”¹⁵⁵.

Bez zrozumienia osoby w jej podmiotowości nie jesteśmy w stanie pojąć jej odniesienia do innych. Przeciwny kierunek rozważań odnajdujemy u dialogików, dla których relacja „ja – ty” ontologicznie wyprzedza „ja – osobę”¹⁵⁶.

Spróbujmy scharakteryzować ową istotną właściwość osoby – uczestnictwo.

¹⁵¹ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, dz.cyt., s. 439.

¹⁵² Zob. także K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 331–332.

¹⁵³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 231.

¹⁵⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 342–343.

¹⁵⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 21.

¹⁵⁶ W polskiej literaturze pogląd taki odnajdujemy m.in. u ks. L. Kuca; zob. np. *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”*? [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 183–190.

Bez niej – powie personalista – człowiek nie może się w pełni urzeczywistniać. W przeciwieństwie do orientacji indywidualistycznej – z jednej strony, i do totalistycznej – z drugiej, ujęcie personalistyczne zakłada, że człowiek nosi w sobie „zdolność uczestnictwa”¹⁵⁷. W znaczeniu potocznym oznacza ono jakiś „udział”. Pytając o podstawy tego udziału, wkraczamy już na teren rozważań filozoficznych. Wojtyła sięga po te, które tkwią w osobie. Uczestnictwo zakłada wejście w określoną relację z innymi ludźmi, taką, w której człowiek, z jednej strony – nie traci nic ze swojej osobowej podmiotowości, tylko przeciwnie – „wraz z innymi zdolny jest do spełniania siebie”¹⁵⁸, z drugiej natomiast – zachowuje pozytywne odniesienie do człowieczeństwa innych ludzi (w relacji „ja – ty”, „my”). J. Galarowicz, określając ową dwuaspektowość uczestnictwa, mówi, iż jest ono pewnym wymiarem osoby, pewną właściwością i mocą.

„Właściwość ta – pisze – wyraża się z jednej strony w zdolności nadawania osobowego wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi, z drugiej – w zdolności do określonego odniesienia człowieka do drugiego człowieka, ale także do dobra wspólnego. Jeszcze inaczej mówiąc, uczestnictwo to taka właściwość osoby, która sprawia, że człowiek, działając wspólnie z innymi, nadaje osobowy wymiar własnemu bytowaniu, a zarazem taki typ relacji między osobą a drugą osobą i wspólnotą, który ma zakorzenienie w uczestnictwie jako właściwości osoby”¹⁵⁹.

Relacja człowieka z drugim człowiekiem interesuje K. Wojtyłę przede wszystkim z punktu widzenia jej przyczyniania się do spełniania osoby i realizacji personalistycznej wartości czynu ludzkiego. Rozważania zawarte w *Osobie i czynie* są poszukiwaniem „elementarnego warunku, pod którym bytowanie i działanie człowieka-osoby «wspólnie z innymi» służy spełnianiu siebie, a przynajmniej mu nie przeszkadza”¹⁶⁰. Padło tu określenie: personalistyczna wartość czynu. Wartość ta „tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy”¹⁶¹. W niej wyraża się w sposób podstawowy sama wartość osoby. Jest ona pierwotniejsza od wartości moralnej czynu. Ta bowiem jest już orzeczeniem o dobru lub złu (moralnym) czynu. Personalistyczna wartość czynu natomiast ujawnia sam moment sprawstwa i samostanowienia, jest odpowiedzią na pytanie, czy czyn został rzeczywiście spełniony przez osobę. Jeśli działanie wspólnie z innymi nie przestaje być własnym czynem osoby¹⁶² i osoba w tej relacji bytuje i działa jako osoba, a więc np. choć „wybiera to, co wybierają inni ludzie albo nawet wybiera dlatego, że wybierają to inni, widzi w takim przedmiocie wyboru własną wartość”¹⁶³, wtedy możemy mówić o uczestnictwie osoby jako wewnętrznej i homogennej właściwości osoby. Dzięki niemu – powie na koniec Wojtyła – osoba za-

¹⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 340.

¹⁵⁸ Ks. J. Czarny, *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest? (Nauczanie Kardynała Karola Wojtyły)* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 190.

¹⁵⁹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 234.

¹⁶⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 20.

¹⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 327.

¹⁶² Własnym, tzn. wypływającym z samego centrum osoby. Przeciwnie przykłady daje np. psychologia mas, opisująca sytuacje, w których działanie przekształca się pod wpływem innych ludzi w „dzianie się”, *passio* i przestaje być aktem własnym osoby; zob. *Osoba i czyn*, s. 334–335).

¹⁶³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 233.

chowuje wszystko to, co wynika ze wspólnoty działania, a jednocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu, a tym samym siebie samą¹⁶⁴.

W uczestnictwie zawiera się też, oprócz zdolności do nadawania osobowego wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu, wspomniana już pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi. W jaki sposób filozof rozwija ten aspekt uczestnictwa? Przede wszystkim człowieczeństwo nie ma być rozumiane abstrakcyjnie, ale jako „ja” osobowe, za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. „Uczestniczyć w człowieczeństwie drugiego człowieka – powie – to znaczy pozostawać w żywej relacji do tego, że on jest tym właśnie człowiekiem, a nie tylko w relacji do tego, przez co on (*in abstracto*) jest człowiekiem”¹⁶⁵. Uczestnictwo nie oznacza samej zdolności do działania wspólnie z innymi, ale przede wszystkim jej aktualizację.

Człowiek realizuje swą społeczną naturę, tj. rzeczywistość bytowania i działania wspólnie z innymi, poprzez przynależność do różnych wspólnot. Samo jednak bytowanie i działanie wspólnie z innymi nie stanowi jeszcze o wspólnocie. Wielość podmiotów to nie wspólnota. Tę tworzy dopiero „specyficzna jedność tej wielości”¹⁶⁶. Owa jedność ujęta jest przez Wojtyłę – podobnie jak w całej tradycji tomistycznej – przypadłościowo, w odróżnieniu od składających się nań osób pojmowanych substancjalnie. *Constitutivum* wspólnoty stanowi uczestnictwo jako właściwość osoby¹⁶⁷. Dzięki niemu można mówić o „przyleganiu” do siebie osoby i wspólnoty.

Dla pełniejszego zobrazowania, czym wspólnota jest, autor *Osoby i czynu* porównuje ją ze społeczeństwem. Obie struktury składają się z podobnych elementów, obie tworzą zespół relacji pomiędzy poszczególnymi ich członkami. Jednak jeśli chodzi o społeczeństwo, określone jest ono przez relacje jako obiektywna rzeczywistość, kwalifikująca „wszystkich i zarazem każdego w określonej wielości ludzi”¹⁶⁸. Jedność społeczna panująca w społeczeństwie ma charakter przypadłościowy, a podstawą orzekania o poszczególnych członkach społeczeństwa, choć każdy z nich jest podmiotem substancjalnym, mają nie oni, lecz to społeczeństwo. W odróżnieniu od społeczeństwa, jeśli „ten sam zespół relacji, poprzez które określona wielość ludzi – podmiotów osobowych – stanowi jedność społeczną”, rozpatrzmy „od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich”¹⁶⁹, a więc od strony ich osobowej podmiotowości, wówczas mamy do czynienia ze wspólnotą. Wspólnota, rozumiana jako uświadamiana i przeżywana przez poszczególne podmioty relacja, więź i jedność społeczna¹⁷⁰, staje się – powie Wojtyła – czymś bardziej istotowym (dzięki uczestnictwu); można nawet mówić o niej w znaczeniu idealnym, jako o idei, zasadzie i dostrzegać w niej specjalną war-

¹⁶⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 333.

¹⁶⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 21.

¹⁶⁶ Tamże, s. 22.

¹⁶⁷ Powstaje w związku z tym pytanie, czy uczestnictwo, jako rdzeń wspólnoty, ma charakter istotowy czy przypadłościowy i czy o uczestnictwie człowieka we wspólnocie decyduje samo posiadanie natury? (Zob. H. Piłus, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, dz.cyt., s. 298.)

¹⁶⁸ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 22.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Tamże.

tość (o czym szerzej w rozdziale III). W tym kontekście zrozumiałe wydaje się powiązanie wspólnoty z autoteleologią i stwierdzenie, że człowiek spełnia siebie we wspólnocie i poprzez wspólnotę z innymi.

Osoba realizuje swą właściwość – uczestnictwo w dwóch wymiarach: międzyosobowym (w postaci relacji „ja – ty”) oraz społecznym (w relacji „my”). W pierwszym z nich systemem odniesienia staje się „bliźni”, w drugim – „członek wspólnoty”. Bycie bliźnim jest pierwotniejsze od bycia członkiem wspólnoty. Pisz o tym Wojtyła następująco:

„Jakikolwiek członkostwo wspólnoty zakłada fakt, że ludzie są „bliźnimi” – i ani tego faktu nie tworzy, ani też nie unicestwia. Ludzie są lub stają się członkami różnych wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy lub obcy – co wskazuje poniekąd na brak wspólnoty – natomiast stale są wszyscy bliźnimi i nie przestają nimi być”¹⁷¹.

W takim razie również relacja „ja – ty” jest „wcześniejsza”. Przyjrzyjmy się bliżej temu pierwszemu układowi odniesienia (tzn. międzyosobowemu).

Stając w relacji do drugiego człowieka, doświadczamy go w określony sposób. Zamknięte przed nami jest w tym wypadku doświadczenie wewnętrzne; drugiego człowieka poznajemy od zewnątrz, choć doświadczamy go jako istotę obdarzoną zarówno zewnętrżnością, jak i wnętrzem. Szczególnym typem doświadczenia drugiego człowieka jest doświadczenie jego czynu (zwłaszcza we współdziałaniu jako aspekcie relacji międzyosobowej). Drugi człowiek staje przed nami jako podmiot osobowy, „ja” objawiające swą strukturę samostanowienia, „bliźni”¹⁷². Nie jest on przedmiotem, ale drugim „ja”. W punkcie wyjścia relacji międzyosobowej znajdują się dwa odrębne podmioty osobowe. Aby mówić o rzeczywistej relacji „ja – ty”, trzeba najpierw założyć istnienie tych podmiotów. Relacja „ja – ty” jest w stosunku do nich wtórna¹⁷³. Bycie bliźnim, w rozumieniu Wojtyły, oznacza rzeczywistość ontologiczną¹⁷⁴. „Pojęcie «bliźni» – pisze – jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiekolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty czy społeczeństwa. Pojęcie «bliźni» uwzględnia – czyli bierze pod uwagę – na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek, jak i «ja» sam”¹⁷⁵. „Pierwotną formą uczestnictwa, rdzeniem wszelkiego uczestnictwa jest przeto – jak to trafnie określił J. Galarowicz – zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka, a podstawową wspólnotą jest przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie na zasadzie samego człowieczeństwa”¹⁷⁶.

Wchodzenie w relację z „ty”, „bliźnim” ma charakter zwrotny (w swej warstwie

¹⁷¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 359.

¹⁷² Por. odmienne stanowiska w odniesieniu do problemu bliźniego J.P. Sartre’a, E. Levinasa czy M. Bubera.

¹⁷³ Por. koncepcję M. Bubera, w której odnajdujemy pierwotność relacji w stosunku do „ja”. „Ja” tworzy się w relacji: „nie ma «ja» w sobie; jest tylko «Ja» ze słowa-zasady «Ja – Ty» i «Ja» ze słowa-zasady «Ja – To»”; *Słowa-zasady*, tłum. K. Bukowski [w:] „Znak” 1974, R. 26, s. 291.

¹⁷⁴ Por. ujęcie epistemologiczne, jakie występuje np. u Sartre’a, który pierwotnym odniesieniem we wzajemnej relacji dwojga ludzi czyni spojrzenie (które uprzedmiotawia).

¹⁷⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 360.

¹⁷⁶ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 237.

przeżyciowej), tzn. zawiera się w niej „moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego «ja» poprzez relację do «ty»”, moment „sprawdzenia w świetle drugiego «ja»”¹⁷⁷. „Ty” dopomaga w pełniejszym przeżywaniu, potwierdzaniu siebie i auto-afirmacji.

Z kolei, czy relację „ja – ty” charakteryzuje symetryczność, in. wzajemność? W przeciwieństwie do Bubera, K. Wojtyła zakłada, że układ międzysobowy nie wymaga wzajemności. Uczestnictwo w człowieczeństwie drugiej osoby (podstawa relacji ja – ty) jest asymetryczne, tzn. że „ty” wcale nie musi odwzajemniać odniesienia skierowanego doń przez „ja”. Choć stosunki międzysobowe nie wymagają wzajemności, to jednak, z chwilą jej pojawienia się, wkraczają one w nowy, wyższy wymiar. Wraz z nią dochodzi do wzajemnego ujawnienia się sobie dwóch podmiotów, co ostatecznie prowadzi do wzajemnej afirmacji. Przeżycie układu międzysobowego staje się pełne: „ów «ty», którym staje się dla „ja” określony drugi, a więc także inny – człowiek, czyni mnie swoim „ty”, (...) dwóch ludzi staje się dla siebie wzajemnie „ja” i „ty”, i w taki sposób przeżywają swoje odniesienie”¹⁷⁸.

Człowiek w relacji międzysobowej, opisywany przez filozofa, nie stanowi tylko podmiotu bytującego; jest jednocześnie podmiotem działającym (powiedzieliśmy już wcześniej, że drugi człowiek jest nam dany w doświadczeniu poprzez swój czyn). Właśnie w działaniu „ja” i „ty” przeżywają swą relację i siebie nawzajem, występując zamiennie jako przedmioty dla siebie. „W tym działaniu – tłumaczy Wojtyła – «ty» staje się co krok przedmiotem dla «ja», a przedmiotowość ta wraz z całą relacją wraca do «ja» na zasadzie swoistej interakcji: «ja» staje się w szczególności sposobem przedmiotem dla siebie w działaniach przedmiotowo skierowanych na «ty»”¹⁷⁹. A więc „ja” konstytuuje się poprzez swoje czyny; podobnie „ty” jako drugie „ja”. I na tej samej drodze konstytuuje się relacja „ja – ty” wraz ze wszystkimi skutkami tego układu po obu stronach: w „ja” i „ty”.

Określenie „ja” jako podmiotu działań przedmiotowo skierowanych na „ty” (i *vice versa*) stawia wymiar wspólnoty międzysobowej w pozycji nie tylko faktu (a więc rzeczywistości ontologicznej), ale i postulatu. Wyłania się w ten sposób problem etyki wspólnoty: przede wszystkim problem odpowiedzialności osoby za osobę, której realizacja umożliwia zespolenie osób we wspólnocie prawdy i miłości – *communio personarum*¹⁸⁰. Relacja ta stanowi także podłoże do naśladowania, czyli „pójścia za” „ty” jako wzorem osobowym.

Uczestnictwo osoby realizuje się w dwóch wymiarach. Jeden – międzysobowy – został przed chwilą opisany, drugi – to wymiar społeczny, który jest określony przez pojęcie „my”. „My”, jak powie autor *Osoby i czynu*, bezpośrednio wskazuje na wielość osób, a pośrednio na konkretne osoby przynależące do wielości (dostrzegamy, że w relacji „ja – ty” układ był odwrotny). Mówienie o społecznym wymiarze wspólnoty jako o „my” wskazuje na podmiotowość tej wspólnoty. Nie można jej jednak mylić z substancjalnością, która – jak wiemy – w koncepcji Wojtyły przysługuje jedynie osobom). Tak więc „to, co wynika z przypadłości, z relacji pomiędzy

¹⁷⁷ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 25.

¹⁷⁸ Tamże, s. 26. Przykłady takich odniesień opisuje K. Wojtyła w dziele *Miłość i odpowiedzialność*.

¹⁷⁹ Tamże, s. 27.

¹⁸⁰ Z punktu widzenia teologii K. Wojtyła podjął ten temat w dziele: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

ludźmi – osobami, wysuwa się niejako na pierwszy plan, dając podstawę orzekania pierwszorzędnie o wszystkich, a wtórnie dopiero o każdym w tym zbiorze”¹⁸¹. Dzieje się tak dzięki pewnej wartości, do której odnosi się wielość osób. Tą wartością jest dobro wspólne. Wymiar społeczny wspólnoty wiąże się najściślej z owym dobrem wspólnym:

„«My» – wyjaśnia Wojtyła – to wielu ludzi, wiele podmiotów, które w jakiś sposób bytują i działają wspólnie. Nie chodzi jednak o wielość działań, które niejako przebiegają obok siebie. «Wspólnie» oznacza, że działania te, a wraz z nimi bytowanie owych wielu «ja» pozostaje w relacji do jednej jakiejś wartości, która przez to zasługuje na nazwę dobra wspólnego”¹⁸².

Wokół dobra wspólnego tworzy się nowa relacja, nowa jedność, łącząca konkretne „ja” i „ty” (wcześniej złączone relacją „ja – ty”)¹⁸³. Trzeba w tym miejscu dokonać rozróżnienia między, wprowadzonymi przez filozofa, pojęciami: wspólnoty przedmiotowej i wspólnoty podmiotowej. W tej pierwszej, oznaczającej wspólnotę działania w sensie obiektywnym, a więc określonej przez dany cel, ludzie – członkowie wspólnoty działają razem, kierując się realizacją celu. Nie ma tu jeszcze uczestnictwa ani współdziałania. Pojawia się ono dopiero we wspólnocie podmiotowej, wraz z momentem wyboru: człowiek spełnia swoje własne dobro, wybierając to co inni, czy więcej, dlatego, że inni wybierają. Dobro wspólne ma służyć spełnianiu się osoby, jej dobra własnego. Czy dobro wspólne może być równoznaczne z celem działań spełnianych wspólnie przez ludzi? Cel ma charakter przedmiotowy, rzeczowy, związany jest z określonymi dobrami, które chce się uzyskać w działaniu. Bez momentu podmiotowego, a więc „momentu działania w relacji do działających osób”, cel nie jest tożsamy z dobrem wspólnym.

„Uwględniając zaś ów moment – wyjaśnia Wojtyła – należy stwierdzić, że dobrem wspólnym nie jest tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnocie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwała uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania”¹⁸⁴.

Cel musi więc zawierać oba momenty: przedmiotowy i podmiotowy; wtedy jest utożsamialny z dobrem wspólnym.

Dalsze analizy wchodzą już głęboko na teren aksjologii, czy ściślej: etyki, wraz z pojawieniem się normatywnego znaczenia społecznego wymiaru wspólnoty. Relacja do dobra wspólnego, podobnie jak w przypadku analizowanej w głównym dziele K. Wojtyły relacji osoba – czyn, ma swe ugruntowanie w relacji do prawdy i dobra („godziwego”). Dobro wspólne jest pojęciem analogicznym („sama rzeczywistość tego dobra podlega zróżnicowaniu, a więc analogii proporcjonalności”¹⁸⁵).

¹⁸¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 29.

¹⁸² Tamże, s. 30.

¹⁸³ K. Wojtyła obrazuje to na przykładzie małżeństwa, w którym wyraźnie rysuje się relacja „ja – ty”, a jednocześnie poprzez akceptację zespołu wartości jako dobra wspólnego małżeństwa i rodziny może ono odnaleźć się w nowym wymiarze – „my” – przez dobro wspólne, które stanowi o nowej jedności między nimi.

¹⁸⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 347.

¹⁸⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 32.

W każdej formie wspólnoty wiążące się z nią „dobro wspólne odpowiada transcencji osób”¹⁸⁶, pozwala ją im urzeczywistniać, a przez to spełniać siebie.

W tym miejscu staje przed nami pytanie, jaki związek zachodzi między dobrem wspólnym a dobrem osoby, a więc między społecznym wymiarem wspólnoty a „ja”. W ujęciu K. Wojtyły, dobro wspólne jest nadrzędne w stosunku do dobra jednostkowego każdego z osobna „ja”; kryje się za tym przekonanie o większej pełni wartości zawartej w dobru wspólnym. Jednocześnie utrzymuje on pogląd o wyższości wartości osoby nad dobrem wspólnym. Jak to pogodzić? Personalista wyjaśnia to słowami:

„Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, która określa siebie jako «my», w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie «ja» pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim «my»”¹⁸⁷.

Stąd częste zjawisko wyrzekania się własnego dobra, poświęcania go dla dobra wspólnego, w przekonaniu, iż jest ono warunkiem każdego dobra jednostkowego.

Personalizm Kardynała Wojtyły ujawnia się również w tym, że dostrzegając „antytezę uczestnictwa” w postaci różnych form „odczłowieczenia”, czyli wyobcowania człowieka z jego człowieczeństwa (alienacji), zarówno w układzie międzyosobowym, jak i społecznym, szuka ich przyczyny w samym człowieku¹⁸⁸, mówiąc, że jest ona „z istoty swojej problemem personalistycznym”¹⁸⁹. Podbudowę teoretyczną tego zjawiska stanowią, według Wojtyły, anty- czy apersonalistyczne nurty myślenia o człowieku: indywidualizm i „przedmiotowy totalizm” (kolektywizm).

Kończąc, można powiedzieć, że w personalistycznej koncepcji osoby człowiek jako istota społeczna realizuje się i zarazem konstytuuje w obu typach relacji: „ja – ty” oraz „my”.

Jednocześnie, podczas prezentacji rzeczywistości osoby, można było dostrzec, że stale poruszaliśmy się „na granicy ontologii i etyki, a to – jak uzasadnia twórca omawianej koncepcji – z racji aspektu aksjologicznego – czyli tego bogactwa wartości, które trudno wyłączyć z ontologii osoby i czynu”¹⁹⁰. O kondycji człowieka mówi ostatecznie jego odniesienie do wartości.

¹⁸⁶ Tamże.

¹⁸⁷ Tamże. Zob. też E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie* [w:] „Więź” 1979, R. 22, nr 2–3, s. 58.

¹⁸⁸ W przeciwieństwie do teorii marksistowskiej, w której alienacja rozumiana jest jako wynik działania czynników zewnętrznych: ekonomicznych, politycznych, ideologicznych czy religijnych.

¹⁸⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 37.

¹⁹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 351.

Rozdział III

OSOBOCENTRYZM WYCHOWANIA

1. Istota i podmiot wychowania

O sensie wychowania, a więc o jego istocie, mówił K. Wojtyła – Jan Paweł II w czasie pielgrzymki do Polski w czerwcu 1997 roku, przypominając słowa wygłoszone wcześniej w UNESCO:

„(...) w wychowaniu chodzi głównie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – ażeby poprzez wszystko, co «ma», «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»¹.

To zdanie podkreśla osobocentryczny charakter przesłania krakowskiego personalisty. W wychowaniu ma chodzić zawsze o człowieka, tj. o jego prawdziwe dobro, czyli godne człowieczeństwo. Sens wychowania zawiera się więc w ciągłym szukaniu celów prawdziwych, „czyli prawdziwych dóbr jako celów działania”, i w ukazywaniu „drog do ich realizacji”². Jak to zostanie w innym miejscu dowiedzione, jest to rozumienie człowieka oparte na filozofii perfekcjonistycznej³.

Nietrudno jednak zauważyć, że owo marcelowskie sproblematyzowanie sensu człowieczeństwa i jego przeniesienie na płaszczyznę wychowania oznacza, iż jest to przesłanie skierowane do człowieka już w pewien sposób ukształtowanego, mogącego świadomie dokonywać wyborów celów działania. Działanie na rzecz tego, by bardziej „być” człowiekiem, realizować swe człowieczeństwo, jest bowiem domeną samowychowania, tj. autorealizacji.

Przestrzeń wychowania wypełniają jednak przede wszystkim, co oczywiste, dzieci i młodzież. W odniesieniu do nich, zwłaszcza w okresie dzieciństwa, obowiązek szukania właściwych dla dziecka celów i dróg ich realizacji musi spoczywać na rodzicach i wychowawcach. Samowychowanie w związku z tym, jako że dotyczy osób dojrzałych do wychowywania samych siebie, w rozumieniu K. Wojtyły, powinno oznaczać również gotowość i zdolność do wychowywania innych. Wychowanie

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w UNESCO. Paryż 02.06.1980*, Kraków 1980.

² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 29.

³ Zob. K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, dz.cyt., s. 201–212.

wywanie d z i e c i jest najważniejszą jego formą. Oznacza podjęcie odpowiedzialności – w głównej mierze przez rodziców – za ich harmonijny rozwój, dojrzewanie duchowe⁴ i doprowadzenie do etapu samowychowania. Jak mówi filozof,

„(...) całe zadanie, jakie odkrywają rodzice w dziecku od samego początku oraz przez wszystkie lata jego rozwoju, sprowadza się po prostu do wymogu obdarowania tego małego – stopniowo rozwijającego się człowieka – dojrzałym człowieczeństwem (...) – z uwagi na komunijną strukturę wspólnoty rodzinnej – dziecięctwo oznacza bierną potrzebę takiego obdarowania, rodzicielstwo zaś czynną możliwość: gotowość i zdolność takiego obdarowania”⁵.

W odniesieniu do przestrzeni wychowania dzieci szczególnie mocno przywoływana jest przez autora *Miłości i odpowiedzialności* powszechna zasada osobowej podmiotowości. Powszechność tej zasady wyznacza jej stałą pozycję we wszystkich relacjach międzyosobowych, stając się normą⁶, regulatorem tych relacji. Zgodnie z nią, wyjaśnia Wojtyła, każdy człowiek „ma (lub powinien mieć) swój cel”, w związku z czym nie może być przez nikogo traktowany „tylko jako środek do celu, jako narzędzie” w rękach innych⁷. A właśnie w wychowaniu dzieci, w którym nie one same, lecz rodzice i wychowawcy decydują o wyborze i realizacji celów wychowawczych z nimi związanych, bardzo często dochodzi do takiego właśnie przedmiotowego ich traktowania. Naturalna „niesymetryczność” relacji wychowania, wynikająca z faktu rozumienia celu wychowania tylko przez wychowującego, może prowadzić do wyradzania się woli wychowywania w arbitralność i dokonywania przez wychowawcę wyborów, jak pisze M. Buber, „wychodząc z własnego punktu widzenia, ze swojej własnej idei o uczniu, a nie od własnej rzeczywistości ucznia”⁸. Obok tego K. Wojtyła przestrzega również przed wyborem nieprawdziwych celów wychowania; tylko godziwość celu uzasadnia jego zastosowanie wobec drugiej osoby⁹.

Oprócz rozważań wokół wychowywania przez dorosłych dzieci oraz samowychowania, w pismach krakowskiego personalisty znajdujemy też uwagi o generalnej potrzebie w z a j e m n e g o wychowywania się ludzi. Zgodnie z myślą filozofa, chodzi tu z jednej strony o umiejętność dzielenia się z innymi własnym człowieczeństwem, którego wyznacznikiem ma być zgodność czynów z przyjętymi (godziwymi) zasadami, z drugiej – o otwarcie się na człowieczeństwo innych¹⁰. Człowiek jako osoba spełnia się bowiem, w myśl personalizmu, tylko we wspólnocie osób. Człowiek w swoim projekcie samorealizacji, skierowanym ku własnemu, wewnę-

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 54.

⁵ K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a communio personarum* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 67 (1975), t. 84, z. 1, s. 22.

⁶ K. Wojtyła często określa ją mianem „normy personalistycznej”, in. postulat afirmacji człowieka. Zob. np. *Miłość i odpowiedzialność*, s. 27 (przypis) czy *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 84–89 i in.

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 30.

⁸ M. Buber, *Wychowanie* [w:] „Znak” 1968, nr 4, s. 458.

⁹ Wyjaśnia to w następujący sposób: „(...) osoba jako posiadacz swej natury (rozumianej substancjalnie) może bez krzywdy dla siebie podejmować się roli, czy nawet bezwiednie pełnić funkcję «środka do celu», pod warunkiem że ów cudzy cel jest godziwy i że ten, kto tak «używa» jej sił fizycznych czy psychicznych, gotów jest jej wartość niezbywalną stawiać nad celem, o jaki mu chodzi w danym razie, jeżeli tego rodzaju konflikt aksjologiczny zaistnieje”; *Miłość i odpowiedzialność*, s. 29 (przypis).

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie*, dz.cyt., s. 11 oraz *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 29.

trznemu „ja” osobowemu, ma stawać jednocześnie jak najbardziej na zewnątrz siebie, tzn. otwierać się na obecność drugiego (drugich): być z innymi i uczyć się być dla innych. Samowychowanie i wychowywanie się wzajemne ludzi jest więc parą zadań, która wzajemnie się dopełnia, a odnosi się do człowieka duchowo dojrzałego, czyli – jak mówi Jan Paweł II – człowieka w pełni wychowanego, zdolnego wychowywać siebie i innych. Taki zaś człowiek jest „pierwszym i podstawowym faktem kulturalnym”¹¹.

Nie byłby to jednak pełny obraz przestrzeni wychowania, gdyby obok wychowywania dzieci – z jednej strony, oraz samowychowania – z drugiej, nie wspomnieć o wychowaniu młodzieży.

K. Wojtyła (a następnie Papież Jan Paweł II) szczególnie dużo miejsca w swych tekstach i działalności duszpasterskiej poświęca(ł) fenomenowi młodości¹². Jak pisze, „młodość to nie tylko pewien okres życia ludzkiego, odpowiadający określonej liczbie lat, ale to jest zarazem czas dany każdemu człowiekowi i równocześnie zadany mu przez Opatrzność. W tym czasie szuka on odpowiedzi na podstawowe pytania, jak młodzienc z Ewangelii; szuka nie tylko sensu życia, ale szuka konkretnego projektu, wedle którego to swoje życie ma zacząć budować”¹³. Dlatego rysem znamienym dla młodości jest – według niego – idealizm, krytycyzm i entuzjazm¹⁴, którym podporządkowany jest wysiłek w poszukiwaniu własnego powołania życiowego. W przekonaniu autora *Osoby i czynu*, w tym właśnie okresie dokonuje się głęboka personalizacja życia, a to ze względu na „komunijność” młodości.

„Młodzi ludzie – pisze – tak chłopcy, jak i dziewczęta, wiedzą, że mają żyć dla drugich i z drugimi, wiedzą, że ich życie *ma sens*, o ile staje się darem bezinteresownym dla drugich”¹⁵.

Trzeba w tym miejscu zastrzec, że taka pozytywna kwalifikacja młodości jest możliwa jedynie wtedy, kiedy traktuje się ją modelowo, postulatywnie. Tak też należy rozumieć słowa Papieża: jako apel pod adresem samej młodzieży, by w sobie odnajdywała ową prawdziwą siłę młodości, jak i jej przewodników, obecnych w doświadczeniu przez nią młodości. Obserwacja faktycznych zachowań młodych ludzi niejednokrotnie przeczy owej charakterystyce. Dlatego Papież Jan Paweł II tak dużą wartość przypisuje mądrym, odpowiedzialnym, a przy tym afirmującym młodych ludzi, przewodnikom¹⁶, sam dając – w moim przekonaniu – najlepszy tego przykład jako duszpasterz młodzieży całego świata¹⁷. Afirmacja nie ma oznaczać – we-

¹¹ Zob. *Przemówienie*, dz.cyt., s. 11.

¹² Zwraca na to uwagę Vittorio Messori, autor pytań do Jana Pawła II, opublikowanych wraz z obszernymi odpowiedziami [w:] *Przekroczyć próg nadziei*, dz.cyt., s. 100–105.

¹³ Tamże, s. 101.

¹⁴ Por. J. Legowicza charakterystykę młodości z jej wyróżniającą się cechą: optymizmem [w:] *tenże, O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*, Warszawa 1975, s. 69–109.

¹⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz.cyt., s. 102.

¹⁶ Pisze o tym: młodzi „*potrzebują przewodników*, i to potrzebują tych przewodników bardzo blisko. Jeżeli odwołują się także do pewnych autorytetów, to tylko o tyle, o ile te autorytety potwierdzają się równocześnie jako ludzie bliscy, jako ci, którzy idą z młodzieżą po wszystkich szlakach, po których ona postępuje”; *Przekroczyć próg nadziei*, s. 102.

¹⁷ Świadectwem tego są np. coroczne Światowe Dni Młodzieży organizowane przez Papieża, skupiające miliony młodzieży z całego świata.

dług niego – akceptacji wszystkiego, co młody człowiek sobą reprezentuje, ma jednak dawać podstawę budowy trwałych więzi międzyosobowych, opartych na zaufaniu i poszanowaniu wolności, a więc stwarzaniu młodym przestrzeni wyboru¹⁸.

W wychowaniu, według personalisty K. Wojtyły, ma chodzić zawsze o człowieka i jego prawdziwe dobro. Jak pisze w *Miłości i odpowiedzialności*, jest to „twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę, zwierzę jedynie można tresować – a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość”¹⁹. Wiemy już, że mówiąc o wychowywanym człowieku, ma on na myśli zarówno dzieci i młodzież, jak i ludzi dojrzałych.

W odniesieniu do dzieci obowiązek szukania prawdziwych celów spoczywa na rodzicach i wychowawcach, którzy w związku z tym powinni zawsze pamiętać o zasadzie podmiotowości w swych relacjach z najmłodszymi. Jeśli chodzi o młodzież, osobocentryzm myśli filozofa przejawia się przede wszystkim w postulowaniu: poszanowania wolności młodych oraz postawy afirmacji i zaufania ze strony dorosłych, którzy powinni pełnić rolę przede wszystkim przewodników, bliskich młodym i pomocnych w ich samodzielnym poszukiwaniu celów życiowych. Natomiast w świecie dorosłych wyróżnione zostaje przez K. Wojtyłę zadanie samowychowania, in. doskonalenia się. Należy je rozumieć oczywiście nie indywidualistycznie, ale znów personalistycznie, czyli we wspólnocie z innymi osobami, poprzez: otwarcie na człowieczeństwo innych oraz własne oddziaływanie wzorcze. Osobocentryzm samowychowania pozwala więc zobaczyć je również we wzajemnym wychowywaniu się ludzi (np. w małżeństwie), a także w pełnieniu ról rodzinnych.

Odchodzenie od tak rozumianej istoty wychowania prowadzi, według autora *Miłości i odpowiedzialności*, do alienacji wychowania. Mamy z nią do czynienia np. wówczas, gdy w całym procesie wychowania dochodzi do jednostronnego przesunięcia w kierunku samego wykształcenia. Autor tego poglądu nie jest oczywiście krytykiem wiedzy i zdobywania wykształcenia, dzięki niemu bowiem – podkreśla – nabywa się umiejętności „dysponowania i gospodarowania środkami posiadania”. Chodzi tylko o to, by przy całym tym wysiłku, skierowanym na dziedzinę posiadania, nie przesłonić samego człowieka i troski o to, by poprzez „mieć”, bardziej i pełniej „być”²⁰.

Inną formą alienacji wychowania, bardziej według autora cytowanego *Przemówienia* niebezpieczną, jest czynienie z człowieka przedmiotu manipulacji – czy to ideologicznej, czy też politycznej, tak iż odebrana mu zostaje jego podmiotowość. K. Wojtyła wielokrotnie zwracał uwagę na taką depersonalizację człowieka²¹, mając na myśli narody i społeczeństwa poddane władzy totalitarnej, opartej na ideologii marksistowskiej czy dyktaturze jednostki²². W takich systemach ludzie pozbawieni zo-

¹⁸ Zob. Rola Karola Wojtyły – Jana Pawła II w kształtowaniu się krakowskiego środowiska filozoficznego. *Dyskusja w XV-lecie Pontyfikatu* [w:] „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 289–301.

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 54.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie...*, dz.cyt., s. 12.

²¹ Czyli a- lub antypersonalizację.

²² Zob. np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 336–341.

stają – w imię ponadosobowych, zgodnych z przyjętą ideologią państwa, wartości – przysługującej im suwerenności, mocy władania sobą i wyboru celów działania. Autor tej krytyki opisywał ów stan wielu narodów niejako z autopsji, żyjąc w kraju, który realizował idee marksizmu-leninizmu przez ponad 40 lat.

Papież Jan Paweł II natomiast, podtrzymując swą dezaprobatę dla wszelkich form totalizmu, ograniczającego wolność jednostek, a dotyczącego wiele społeczeństw w rzeczywistości powojennej, coraz częściej opisuje inne tendencje społeczno-polityczne, rozgrywające się aktualnie w krajach o najwyższej cywilizacji technicznej. Tendencje te dotyczą sfery wychowania, wywierając nań jednoznacznie negatywny wpływ. Dzieje się tak – pisze Papież – w wyniku odchodzenia, w imię rozwoju i postępu, od „zdrowej ambicji, jaką jest ambicja bycia człowiekiem”, i przyjmowania, w miejsce przysługujących jej imperatywów – nowych, fałszywych.

„Tak np. na miejsce poszanowania życia – «imperatyw» pozbywania się i niszczenia życia; na miejsce miłości jako odpowiedzialnej wspólnoty osób – sumę użycia seksualnego zwolnionego od wszelkiej odpowiedzialności; na miejsce prymatu prawdy w działaniu – «prymat» sensacji, koniunktury i doraźnego sukcesu”²³.

Taka sytuacja świadczy, jego zdaniem, o dokonującym się we współczesnym świecie kryzysie człowieka. Polega on na „rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa, do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza”²⁴. Także tutaj, zauważa Papież, dochodzi do manipulowania człowiekiem, zwłaszcza poprzez środki masowej komunikacji, tak iżby w końcu pozbawić go podmiotowości i „nauczyć» życia jako także swoistej manipulacji samym sobą”²⁵.

Z powyższych krytycznych sformułowań da się jednak również wydobyć pozytywną myśl filozoficzną Wojtyły, dotyczącą człowieka, a następnie wychowania. Jest to myśl personalistyczna, u której podstaw leży przekonanie, iż bycie człowiekiem ma sens, bowiem jest to bycie osoby, tj. podmiotu, obdarzonego „wyjątkową zupełnie rangą osobowej godności [wyróżn. moje – K.W.], tj. wartości nieprzysłownej do czegokolwiek w świecie poza obrębem świata osób”²⁶, będącego nosicielem i dawcą wartości. Z tego źródła ma, według filozofa, wypływać afirmacja dla własnego bytu, radość i zaufanie do siebie i innych. Ów sens bycia człowiekiem nadają wartości, na które człowiek, w swym bytowaniu dla siebie i innych, odpowiada i których jest nosicielem. Papież nazywa je wręcz imperatywami, a więc stawia je w rzędzie ludzkich powinności.

Wśród nich wymienia wartość *ż y c i a*, któremu człowiek winien jest poszanowanie, zwłaszcza temu życiu, które najłatwiej zniszczyć: istot poczętych oraz chorych i starców. Kolejną wartością jest *p r a w d a*, którą człowiek ma się kierować w swym działaniu; to dzięki niej rodzi się *d o b r o*, które pozwala na spełnianie się człowieka jako osoby. Na koniec pada wartość *m i ł o ś c i*, afirmacji drugiej osoby, dzięki której możliwe jest tworzenie wspólnot ludzkich opartych na odpowiedzialności. Realizacja tych wartości możliwa jest dzięki posiadaniu przez człowieka fundamen-

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie*, dz.cyt., s. 12.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 27 (przypis).

talnej właściwości i mocy zarazem, jaką jest wolność rozumiana jako samostanowienie. To właśnie te wartości: wolność, miłość, odpowiedzialność, prawda i dobro (zob. szerzej w rozdziale następnym), nadają sens życiu człowieka, tworząc właściwą relację między jego „być” i „mieć”. Stanowią też ostatecznie o istocie wychowania. Wyróżnione wartości są bowiem w personalistycznej koncepcji wychowania jej głównymi celami i zasadami, które jednocześnie pozwalają ugruntować stałą pozycję wychowanka (bez względu na wiek) jako podmiotu.

Po tych rozważaniach wokół podstawowych pytań: co to jest wychowanie, jakim ma służyć celom i kto jest jego podmiotem, pozwalających zrozumieć sens idei wychowania w ujęciu K. Wojtyły, nietrudno już odpowiedzieć na pytanie, które jednocześnie dokończy jego myśl na ten temat. Jest to pytanie o instytucję, na której powinien spoczywać główny obowiązek wychowywania młodego pokolenia. Dla autora *Miłości i odpowiedzialności* jest nią oczywiście rodzina. Jako Papież, przemawiając w siedzibie ONZ do twórców kultury i pedagogów, zapytywał:

„Co uczynić, ażeby wychowanie człowieka dokonywało się przede wszystkim w rodzinie? Jaki stan moralności publicznej zapewnia rodzinie, a zwłaszcza rodzicom, ich autorytet moralny? Jakie instytucje? Jakie formy ustawodawstwa podtrzymują ten autorytet? A jakie go podkopują i niszczą?”²⁷

Te pytania świadczą o tym, że dla krakowskiego personalisty wychowanie, choć najściślej związane z rodziną, nie powinno stawiać się przez to prywatną sprawą tychże rodzin. Sukces wychowawczy rodziny zależy nie tylko od niej samej, ale również mocno od kompetencji państwa i związanych z nim organów. Jednak żadne, nawet najlepiej zorganizowane i uposażone instytucje państwa – powiada Papież – nie mogą zastąpić człowieka i jego autorytetu moralnego w dziele wychowania²⁸.

Osobocentryzm tego ujęcia roli rodziny tkwi przede wszystkim w zaznaczeniu rangi rodziców jako pierwszych wychowawców. Budowanie autorytetu przez nich samych, w zgodności własnych czynów z prawdziwością przyjętych zasad, a także podtrzymywanie go w wyniku odpowiedniej polityki państwa jest właściwą formą realizacji zadania wychowawczego rodziny.

Te wstępne rozważania wokół rodziny – miejsca, w którym najpełniej realizuje się sens wychowania – pozwoliły jednocześnie zapowiedzieć następne ważne zagadnienie, wiążące się z osobocentryzmem filozofii wychowania K. Wojtyły. Myśl ta dotyczy ujęcia człowieka i wychowanka już nie jako podmiotu, ale jako natury „między-podmiotowej” (jak by powiedział Husserl) czy inaczej jako „działającej z innymi”, „uczestniczącej”²⁹. Pozwala to na wyodrębnienie i opisanie ważnej dziedziny wychowania, a mianowicie wychowania społecznego.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie*, dz.cyt., s. 11.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 323–324 (przypis).

2. Uczestnictwo we wspólnocie osób formą wychowania społecznego

W poniższej pracy termin „wychowanie społeczne” został użyty w szerokim rozumieniu, obejmującym, z jednej strony, odniesienia podmiotu do różnych co do wielkości struktur społecznych (grupa społeczna, społeczeństwo, naród, ludzkość)³⁰, z drugiej natomiast, relacje międzyosobowe (interpersonalne). Jest to bowiem zgodne z myśleniem K. Wojtyły, który pisząc o człowieku jako o „istocie społecznej”, dostrzega zawsze oba wymiary relacji bytu podmiotowego do innych bytów. Człowiek, według niego, ma naturalną „skłonność do zespolenia się”³¹, a więc bytowania i działania „wspólnie z innymi”. Ta skłonność, a nawet, jak mówi, „naturalna konieczność do współżycia z innymi”³², wyraża się poprzez tworzenie wspólnot, układów społecznych dwójakiego typu. Pierwszy ma postać modelu międzyosobowego (relacja „ja–ty”³³), drugi – postać modelu społecznego (relacja „my”). W obu układach, które oczywiście nie wyłączają się, a dopełniają, ujawnia się właściwość osoby – jej uczestnictwo.

Zarówno termin „wspólnota”, jak „uczestnictwo” mają w języku K. Wojtyły przede wszystkim charakter aksjologiczno-normatywny, a nie opisowy, przez co bliższe są filozofii społecznej niż socjologii czy psychologii społecznej³⁴. Nie tyle bowiem odnoszą się do faktycznego stanu rzeczy, związanego z funkcjonowaniem określonych struktur społecznych, ile postulują pewien sposób ich zaistnienia. Sposób ten zaś wypływa z osobocentrycznych założeń personalizmu, w myśl których u podstaw każdego układu międzyosobowego czy społecznego leży osoba i jej czyn. To ona pozostaje zawsze jedynym podmiotem działania, również działania „wspólnie z innymi”.

„Bytowanie oraz działanie «wspólnie z innymi» – wyjaśnia Wojtyła – nie stanowi o nowym podmiocie działania, wprowadza tylko nowe stosunki pomiędzy ludźmi, którzy są realnymi podmiotami działania”³⁵.

Jako „rzeczywistość bytowo mocniejsza” od wspólnoty³⁶, osoba uzyskuje w tej koncepcji bardzo wysoką pozycję. Żadna ludzka wspólnota („my”), bez względu na cel, któremu służy, nie ma prawa tłumić czy niszczyć, jak mówi filozof, osobowego podmiotu, „ja”, w jego wartości samostanowienia i dążeniu do spełnienia siebie³⁷.

³⁰ W takim znaczeniu wychowanie społeczne jest często utożsamiane z wychowaniem obywatelskim. Zob. np. W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 233–234 (terminy: „wychowanie” i „wychowanie obywatelskie”).

³¹ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 89–90.

³² Tamże.

³³ W tekście *Uczestnictwo czy alienacja* Wojtyła zastępuje termin „ja–ty” sformułowaniem: „ja”–„drugi”, nie zmieniając jednak samego sensu relacji. Zob. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 448–457.

³⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 326.

³⁵ Tamże, s. 343.

³⁶ Zob. J. Gałarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 230.

³⁷ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, dz.cyt., s. 459.

Jednak wspólnota może być nośnikiem wartości, które nie tylko nie ograniczają podmiotu, ale dopełniają sens jego egzystencji i rozwoju.

W słowach tych zawarta jest wyraźna opozycja wobec dwóch współczesnych nurtów myślenia, podejmujących wątek intersubiektywności człowieka oraz jego wolności, z jednej strony nurtu kolektywistycznego, z drugiej – indywidualistycznego³⁸. Wedle myślenia kolektywistycznego, właściwym „podmiotem” jest dopiero określona struktura społeczna, całość złożona z wielu jednostek ludzkich, np. społeczeństwo, klasa społeczna, państwo itp. W takim układzie każda jednostka stanowi element składowy całości, wtórny i podlegający prawom całości (a nie indywidualnym). Taki typ myślenia współgra z totalizmem, podobną postawą intelektualną, z którą autor *Osoby i czynu* polemizuje. Wybór celów służących społeczności dokonuje się tu zawsze arbitralnie, ponad jednostką, jak pisze K. Wojtyła, „w imię swoiście pojętego dobra wspólnego”³⁹, które z założenia stoi w sprzeczności z partykularnym i egoistycznym celem jednostki. Wyższość dobra wspólnego nad dobrem jednostkowym, w takim ujęciu, ma być uzasadnieniem statusu podporządkowania jednostki grupie społecznej oraz stosowania środków przymusu wobec jednostki.

Podobne założenie, odrzucające możliwość pogodzenia celów jednostkowych i społecznych, zostaje wyprowadzone w filozofii społecznej indywidualizmu. Jednak w tym przypadku skutkiem jest uznawanie tylko wartości jednostki i jej dobra, bowiem dobro wspólne nie istnieje, jest fikcją. Jednostka, skazana na bycie z innymi, którzy stanowią źródło jedynie ograniczeń jej wolności, w tym ujęciu staje się bytem samotnym, a nawet tragicznym. Dzieje się tak, bowiem konieczności bytowania i działania z innymi wedle indywidualizmu „nie odpowiada – mówiąc słowami Wojtyły – żadna pozytywna właściwość jednostki, ani też działanie i bytowanie wspólnie z innymi żadnej takiej właściwości nie służy i jej nie rozwija”⁴⁰.

Odpowiedzią na obie a(anty)personalistyczne antropologie⁴¹ ma być filozofia Wojtyły, która w przeciwieństwie do tamtych, za sprawą przekonania o zdolności uczestnictwa człowieka we wspólnocie, ma wydźwięk optymistyczny. Czas wyświecić „immanentną wartość” owej zdolności, która zarazem wskaże na jej aksjologiczno-normatywny i w konsekwencji praktyczny, tj. wychowawczy charakter.

Kluczem do zrozumienia istoty uczestnictwa (w pierwszym rozumieniu), jako właściwości człowieka, jest z jednej strony personalistyczne ujęcie człowieczeństwa, z drugiej – pojęcie podmiotowości człowieka. Człowieczeństwo, wyjaśnia Wojtyła, to nie abstrakcyjna idea człowieka, ale „osobowe «ja», za każdym razem jedyne i неповtarzalne”⁴². Najbliższe temu określeniu, według niego, jest słowo bliźni, ono bowiem uwzględnia samo tylko „człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek, jak i «ja» sam”⁴³. Uczestniczyć w człowieczeństwie drugiego człowieka, kontynuuje myśl Wojtyły, „to znaczy pozostawać w żywej relacji do tego, że on jest tym właśnie człowiekiem, a nie tylko w relacji do tego,

³⁸ Por. na ten temat T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób* [w:] „Znak” 1991, nr 9, s. 64–66.

³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 340.

⁴⁰ Tamże, s. 339.

⁴¹ Por. M. Buber, *Problemi człowieka*, dz.cyt., s. 88.

⁴² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 21.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 360.

przez co on (*in abstracto*) jest człowiekiem"⁴⁴. Jest to pierwszy aspekt uczestnictwa, wskazujący na ontologiczną zdolność człowieka, a zarazem moc pozytywnego odniesienia do innych, właściwość, której indywidualizm w ogóle w człowieku nie dostrzega (najwyraźniej chyba jest to widoczne w myśli egzystencjalnej), natomiast dialogika ujmuje w kategoriach etycznych (a nie ontologicznych)⁴⁵. Owa zdolność to jeszcze inaczej, słowami Wojtyły, „dyspozycja do spontanicznego otwarcia ku innym”⁴⁶. Tylko że dyspozycja potrzebuje pewnego impulsu dla swojej aktualizacji, czyli wyjścia ze stanu potencjalności. W tym miejscu autor odwołuje się do normatywnego sensu uczestnictwa, ukazując jego podstawę: oparcie o normę podmiotowej osobowości. Oznacza to, iż aktualizacja uczestnictwa wyrasta przed każdym człowiekiem jako zadanie. Można więc mówić o nim jako o *z a s a d z i e* (normie postępowania), a także jako o celu. Ewangeliczne przykazanie miłości, wzywające „do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego «ja»”⁴⁷ (religijne ujęcie normy personalistycznej), jest, według Wojtyły, takim *i m p u l s e m* do aktualizacji uczestniczenia w człowieczeństwie drugiej osoby, ale impulsem zewnętrznym. Musi więc jeszcze odezwać się w samej osobie impuls wewnętrzny (poniekąd preetyczny): chęć otwarcia na drugiego człowieka i przeżycia go jako drugiego „ja”. W tym impulsie ma się objawić cała spontaniczność zarówno uczuć, jak i woli człowieka. Myśl ta bardzo jasno wyraża przekonanie jej autora o naturalnej predyspozycji człowieka do pozytywnego odniesienia do innych. Staje się też wykładnią dla projektowania właściwych działań pedagogicznych, umożliwiających uzewnętrznianie owej predyspozycji i w ten sposób kształtowanie interpersonalnej postawy afirmacji w relacjach do drugih (co zostanie szerzej omówione w dalszej części paragrafu, poświęconej rodzinie)⁴⁸.

Pierwsza forma uczestnictwa daje podstawę wchodzenia osób w relacje międzyosobowe „ja–ty”. Wraz z nimi pojawia się możliwość doświadczenia w *z a j e m n o ś c i* tej relacji, tj. sytuacji, kiedy – jak mówi Wojtyła – „równocześnie ów «ty», którym staje się dla «ja» określony drugi, a więc także inny – człowiek, czyni mnie swoim «ty», a więc gdy dwóch ludzi staje się dla siebie wzajemnie «ja» i «ty», i w taki sposób przeżywają swoje odniesienie”⁴⁹. Dzieje się tak np. w układzie „ja–ty” małżonków lub oblubieńców, „ja–ty” matki i dziecka i w innych układach opartych

⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 21.

⁴⁵ Nie wprowadza to oczywiście istotnego rozdziwku pomiędzy filozofią dialogu a personalizmem; wprost przeciwnie, uczestnictwo można rozpatrywać również jako spotkanie osób. Zob. np. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, dz.cyt.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, dz.cyt., s. 454.

⁴⁷ Tamże, s. 453.

⁴⁸ Pozostaje tylko pytanie, w jaki sposób i w jakim stopniu, oddziaływanie normy: „będziesz miłował”, która – jak podkreśla Wojtyła w *Osobie i czynie* (s. 203) – jest najlepszym przykładem „wyzwalania powinności przez wartość na drodze pozytywnej”, a nie negatywnej, „uruchamia” ów impuls wewnętrzny „miłowania” w osobie?

⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 26. Autor zaznacza jednak, iż wzajemność wcale nie jest koniecznym warunkiem zaistnienia relacji „ja–ty”. Wystarcza jej zwrotność, czyli powrót „ja” z powrotem od „ty” do „ja”, ukazujący moment konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”, in. pełniejszego przeżycia siebie „w świetle drugiego «ja»” (tamże, s. 25). Jak pisze dalej Wojtyła, na tym podłożu może się rozwijać, tak ważny w wychowaniu i samowychowaniu, proces naśladowania osobowych wzorów. W tym polu mieści się również doświadczenie altruizmu.

w głównej mierze na przyjaźni i miłości. Wraz ze wzajemną afirmacją drugiej osoby pojawia się również wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, moment zawierzenia, oddania, przynależności, za którymi oczywiście muszą iść odpowiednie działania, potwierdzające ów stan integralności wspólnoty⁵⁰. W tych aktach, będących realizacją postawy bezinteresownego daru z siebie dla drugiego, zawiera się – zgodnie z personalistycznym sensem ludzkiego bytowania formułowanym przez K. Wojtyłę – samospełnienie osoby. Spełnianie się osoby, w rozumieniu daru dla innych, jeszcze mocniej wyraża się, w moim przekonaniu, w aktach altruizmu wobec osób, które często tylko przez przypadek stanęły przed daną osobą. W takich sytuacjach uczestnictwo w człowieczeństwie tych osób będzie oznaczało czynną pomoc dla nich. Jednocześnie ta „aktywna” forma uczestnictwa w człowieczeństwie drugiej osoby może stanowić faktyczną realizację układu międzyosobowego „ja – ty”.

Mówiąc o spełnianiu się osoby w relacjach z innymi, zbliżyliśmy się do drugiego wymiaru uczestnictwa osoby, poddanego analizie przez autora *Osoby i czynu*. Ten aspekt uczestnictwa jeszcze bardziej niż poprzedni oddala od ujęcia indywidualizmu, a ponadto przynosi antytezę dla kolektywistycznego ujęcia dobra wspólnego. W tym przypadku nie chodzi już bowiem o samą zdolność do autentycznych relacji z drugim człowiekiem, a więc do uczestnictwa w jego człowieczeństwie, ale o możliwość spełniania siebie jako osoby wówczas, gdy bytuje się i działa z innymi. Drugi człowiek czy, szerzej, „inni” nie tylko nie mają być ciężarem w realizacji indywidualnego projektu życiowego osoby, ale mają doń wносить nowy wymiar poprzez ukazywanie i tworzenie wartości wspólnoty, do której osoba należy. Podczas gdy pierwsza forma uczestnictwa dotyczyła w głównej mierze relacji międzyosobowej („ja – ty”), drugą formę K. Wojtyła odnosi przede wszystkim do wspólnoty w wymiarze społecznym („my”), a to ze względu na wartość dobra wspólnego, tworzonego przez tę wspólnotę. Jeśli racją tworzenia relacji międzyosobowych była zasada afirmacji, to w przypadku wspólnoty „my” odpowiednio jej podstawę będzie tworzyło dobro wspólne. Dzięki tym wartościom uczestnictwo w obu typach relacji staje się nie tylko faktem, ale jednocześnie zadaniem, powinnością i w konsekwencji celem wychowania.

Spółeczny wymiar wspólnoty bierze się, jak mówi Wojtyła, z doświadczenia bytowania i działania osób „wspólnie z innymi”. Oznacza to, że człowiek może mieć „jakiś udział w całości większej niż on sam”⁵¹. Rozwijając tę myśl, autor rozróżnia dwa typy, a zarazem poziomy, wspólnot: wspólnotę przedmiotową (in. wspólnotę działania wokół określonego celu)⁵² oraz właściwą wspólnotę podmiotową (uczestnictwo w układzie „my” poprzez odniesienie do dobra wspólnego). Jak się ma cel działania do dobra wspólnego? Cel działania, według filozofa, pozwala na połączenie w grupę osób (odtąd członków tej grupy) realizujących podobny cel. Każdy członek grupy w takim układzie wypełnia wśród innych dane zadanie. Cel wspólnoty może mieć jednak głębszy wymiar, może sprawiać, iż „człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie

⁵⁰ Zob. tamże, s. 28–29.

⁵¹ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz.cyt., 458.

⁵² Wedle przykładu Wojtyły – grupa robotników pracująca przy jednym wykopie lub grupa studentów słuchająca wykładu akademickiego. Można się tu doszukiwać analogii do pojęcia „zrzeczenia” w rozumieniu Toenniesa.

nie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie⁵³. Taki wybór człowieka: wybór dobra wspólnoty jako dobra własnego, jest właśnie uczestnictwem, udziałem w dobru wspólnym, jako tej całości, która wykracza poza cele częściowe i jednostkowe osób. Daje on też początek kształtowania podmiotowej wspólnoty działania i bytowania, wspólnoty „my”. Dla autora *Osoby i czynu* ten typ społecznej wspólnoty jest zasadne wiązać przede wszystkim ze wspólnotami, „którym odpowiada stałość na gruncie bytowania”⁵⁴, a więc rodziną, narodem, państwem, wspólnotą religijną⁵⁵, a nie z grupami doraźnie połączonymi wspólnotą działania. Bowiem, jak mówi, „dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania «wspólnie z innymi»”. Samo zaś „działanie «wspólnie z innymi» nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego”⁵⁶.

K. Wojtyła, kontynuując charakterystykę społecznego wymiaru wspólnoty, dociera do zagadnienia bardzo istotnego z punktu widzenia pedagogiki. Jest to mianowicie problem postaw społecznych, związanych ze społecznym modelem wspólnoty („my”). Jeśli w przypadku pierwszej formy uczestnictwa (w relacji „ja – ty”) podkreślone zostało znaczenie kształtowania interpersonalnej postawy afirmacji, tak w przypadku drugiej jego formy (w relacji „my”) autor akcentuje rolę formacyjną następujących trzech postaw społecznych: solidarności, sprzeciwu i dialogu, wzajemnie się dopełniających.

Pierwsza z nich, postawa solidarności, oznacza stałą gotowość wypełniania swojej roli jako członka wspólnoty, a w razie potrzeby wyjście z tej roli i podjęcie większej odpowiedzialności „dla dobra całości”, czasem z uszczerbkiem dla własnych dóbr. Wymaga to od osoby, jak zauważa Wojtyła, szczególnego wycucia potrzeb wspólnoty, na tyle, iż w efekcie w postawie solidarności można odkryć „rys pewnej komplementarności”, tj. gotowości „dopełnienia” swoim czynem tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Sens tej postawy zawiera się więc w mocy spełniania siebie w dopełnianiu innych⁵⁷. Solidarność między członkami wspólnoty zaświadcza o spoistości i pogłębionych więziach wewnątrz wspólnoty.

Druga postawa, postawa sprzeciwu, choć wydawać by się mogło, iż stoi w sprzeczności z pierwszą, a nawet że kwestionuje uczestnictwo, według filozofa, ma pełną rację bytu we wspólnocie. Sprzeciw bowiem nie musi oznaczać negacji dobra wspólnego ani wycofywania się z udziału we wspólnocie, ale właśnie ich potwierdzanie poprzez wyrażanie własnego widzenia wspólnoty i jej dobra. Jeśli sprzeciw ma charakter konstruktywny, powinien posiadać „prawo obywatelstwa” we wspólnocie, a także „taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”⁵⁸. Na miejscu będzie przytoczenie przykładu, jaki powołuje Wojtyła, na opisanie tej postawy, a mianowicie rodziców spierających się o model wychowania swoich dzieci.

⁵³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 345–346.

⁵⁴ Tamże, s. 348.

⁵⁵ Por. na temat hierarchii wspólnot ks. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 326–336.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 348.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 351–352.

⁵⁸ Tamże, s. 352–353. Por. marksistowską typologię postaw społecznych według H. Muszyńskiego, w której brak odpowiednika postawy sprzeciwu (*Ideal i cele wychowania*, Warszawa 1974, s. 155–158).

Ostatnią z rzędu postaw społecznych, wyróżnioną przez K. Wojtyłę, jest postawa dialogu. To ona właśnie „godzi” ze sobą dwie poprzednie postawy, wydobywa bowiem to, co w sytuacji sprzeciwu „jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia”⁵⁹, a przez to przyczynia się do pogłębiania ludzkiej solidarności. Autor podkreśla znaczenie tej postawy przede wszystkim jako umożliwiającej ograniczanie napięć i konfliktów, zagrażających spójności każdej wspólnoty⁶⁰.

Pozytywny sens zaprezentowanych wyżej postaw społecznych wraz z interpersonalną postawą afirmacji można wyodrębnić, ukazując negaty tychże postaw. Pojawianie się ich, według Wojtyły, jest wyrazem alienacji, tj. takiego stanu w człowieku, który, po pierwsze, uniemożliwia przeżycie drugiego człowieka jako „drugiego „ja””, a po drugie, ogranicza czy wręcz uniemożliwia spełnianie siebie „wspólnie z innymi”⁶¹. W tym sensie zarówno indywidualizm, jak i totalizm prostą drogą prowadzą do alienacji; w konsekwencji zaś każdy ustrój polityczny, społeczny, gospodarczy, polityczny, inspirowany takim sposobem myślenia, będzie taki stan wywoływał.

K. Wojtyła dostrzega te zewnętrzne uwarunkowania alienacji, istotnego źródła negatywnych postaw społecznych, ale dotyka też „ludzkiego wnętrza”, z którego ostatecznie te postawy wypływają⁶². „Każdy z nas bowiem – pisze – przeżywa swoje własne człowieczeństwo w proporcji do tego, jak zdolny jest uczestniczyć w człowieczeństwie drugich, przeżywać ich jako «drugie ja»”⁶³. Ostatecznie więc, „korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik «bliźni»”⁶⁴, a nie w samych układach rzeczy. Negatywne uczucia czy postawy, takie jak niechęć, nienawiść, agresja czy zazdrość, kierowane wobec drugiej osoby, według niego, nie stanowią jeszcze o istocie alienacji, choć mogą w konsekwencji do stanu wyobcowania stosunków międzyosobowych doprowadzić. Według autora, uczucia te, choć negatywne, świadczą o istnieniu jakiejś relacji z drugim⁶⁵, weryfikują więc niejako samą zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego. Uciążliwość tych uczuć, cierpienie, które często im towarzyszy, wskazuje, iż nie jest się obojętnym na drugie „ja”. Tak więc istotą alienacji jest dopiero taki stan (czy postawa), który wskazuje na obojętność, niewrażliwość na drugą osobę, stan tłumiący wszystkie te elementy, dzięki którym mógłby się kształtować układ „ja – drugi”. Autor nie wchodzi głębiej w przyczyny tego stanu, przypomina jednak kolejny raz o zagrożeniu alienacją ze strony, opartej

⁵⁹ Tamże, s. 354.

⁶⁰ Tamże, s. 353–354.

⁶¹ Zob. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz.cyt., s. 455–457 i 459–461 oraz *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 34–38.

⁶² K. Wojtyła polemizuje z Marksowskim ujęciem alienacji, wedle którego jej źródła tkwią w wytworach człowieka: własności, pracy, ustroju ekonomicznym i politycznym, religii. Zob. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, s. 460–461 oraz *Osoba i czyn*, s. 364.

⁶³ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, dz.cyt., s. 457.

⁶⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 364.

⁶⁵ I. Kant mówi w tym kontekście o „aspołecznej towarzyskości” człowieka, zob. I. Kant, *Pomysły do ujęcia dziejów powszechnych w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 178–180.

na wartości zysku i techniki, współczesnej cywilizacji, sprzyjającej depersonalizacji człowieka w jego relacjach z innymi. Pozostawia ona ślad również na kondycji współczesnej rodziny, której pozycja, jako środowiska wychowującego, a więc również kształtującego wzory relacji międzyosobowych, generalnie zostaje osłabiona.

Drugi rys alienacji przejawia się w życiu społecznym w formie niezdolności osoby do uczestniczenia i tworzenia dobra wspólnego grupy albo odcięcia jej od takiej możliwości. Osoba, bytując i działając z innymi, nie spełnia w tym życiu siebie. Taki stan wyobcowania może się objawić pod postacią dwóch, jak mówi autor *Osoby i czynu*, nieautentycznych postaw: konformizmu i uniku. Pierwsza z nich, konformizm, to czysto zewnętrzne upodabnianie się i dostrajanie do wymagań wspólnoty dla własnej korzyści albo dla oszczędzenia sobie przykrości. Konformista nie tworzy wspólnoty, tylko „pozwala się nieść” zbiorowości, bowiem nie angażuje w pełni siły swoich przekonań i wyboru, unika sprzeciwu, a w konsekwencji – udziału w aktywnym tworzeniu dobra wspólnego grupy. Konformizm staje się negatem solidarności⁶⁶. Wydaje się bardzo prawdopodobne, iż zachowania członków wielu grup młodzieżowych da się wytłumaczyć działaniem tej właśnie postawy. Silna w tym okresie potrzeba identyfikacji z grupą rówieśniczą przesłania czy nie pozwala na ujawnienie sprzeciwu wobec zachowań nagannych członków grupy. Druga postawa, unik, czyli wycofanie się, w wielu przypadkach, jeśli wybrana świadomie w sytuacji, gdy alternatywą dla niej jest jedynie udawane uczestnictwo (konformizm), oznacza postawę autentyczną. W takim przypadku mamy jednak do czynienia z nieautentyczną wspólnotą, która nie daje możliwości uczestnictwa jej członkom. Unik jako postawa nieautentyczna to wycofanie się, nieobecność we wspólnocie, niepodjęcie odpowiedzialności za kształt dobra wspólnego czy – jeszcze inaczej – rezygnacja ze spełniania siebie w działaniu „wspólnie z innymi” w sytuacji, gdy uzasadnionym byłby sprzeciw⁶⁷.

Jakkolwiek silne byłoby oddziaływanie różnych układów rzeczy, a więc, za Wojtyłą, np. przyrody, stosunków produkcji, cywilizacji, niemniej u samego korzenia alienacji i związanych z nią nieautentycznych postaw leży, według niego, „odczłowieczenie” wynikające z samego człowieka. Można wręcz mówić o alienacji człowieka przez człowieka. A bierze się ona, jak mówi Wojtyła, z zapoznania czy zaniebdania systemu odniesienia: „bliźni”, którego podstawą jest ewangeliczne przykazanie miłości. Kluczem do przezwyciężenia alienacji i budowania różnych form bytowania z innymi pozostaje formuła: „będziesz miłował”, a więc zasada afirmacji. Znana nam z analiz relacji międzyosobowych, zasada ta nabiera charakteru podstawowego i nadrzędnego zarazem, ma bowiem scalać każdy typ wspólnoty. Mówi o tym Wojtyła:

„Chodzi o to, ażeby w kształtowaniu ludzkiego współżycia i współdziałania na różnych szczeblach i na zasadzie różnych więzi, jakie stanowią o wspólnotach i społeczeństwach, system odniesienia «bliźni» był ostatecznie decydujący. Jeżeli jakkolwiek ludzka wspólnota upośledzi ten system odniesienia, wówczas sama skaże się na to, że zaniknie w niej pełnia uczestnictwa, że pomiędzy osobą a wspólnotą wyrośnie przepaść. Nie jest to tylko przepaść obojętności, ale przepaść zniszczenia, które

⁶⁶ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 355–357.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 357–358.

szybciej może zagrażać osobie niż wspólnocie – ale poprzez osobę musi objąć i wspólnotę”⁶⁸.

Słowa te zostały wypowiedziane również pod adresem rodziców i pedagogów, bo to właśnie oni w pierwszym rzędzie są odpowiedzialni za kształtowanie różnorodnych form relacji międzyosobowych i społecznych.

Jest to właściwy moment, aby scharakteryzować podstawową wspólnotę ludzką, w której realizują się obie formy uczestnictwa. Jest nią *rodzina*, podstawowe środowisko wychowawcze człowieka. Opis funkcjonowania rodziny w zakresie realizowania przez nią celów wychowawczych, zgodnie z założeniem K. Wojtyły, stanowi najlepszą aplikację rozważań o uczestnictwie jako formie wychowania społecznego.

W ujęciu autora *Miłości i odpowiedzialności* rodzina tworzy niepowtarzalny typ wspólnoty, określony przez niego mianem *communio personarum*. Poprzez to sformułowanie chce on podkreślić, że rodzina to takie „bycie razem” osób, in. taki sposób odniesienia wewnątrz wspólnoty, z którego wypływa wzajemna afirmacja i potwierdzanie siebie⁶⁹. Zgodnie z personalistycznym przesłaniem filozofa, oznacza to, iż w tak rozumianej wspólnocie każda z osób, z jednej strony, powinna być zawsze przyjmowana w swej jedyności i niepowtarzalności, jako „ważna i potrzebna ze względu na to, że jest, i ze względu na to, kim jest”, z drugiej zaś strony, każda z nich musi wciąż odkrywać siebie jako „bezinteresowny dar z siebie” dla drugiego⁷⁰.

Podstawą rodziny jako „rzeczywistości komunijnej” jest małżeństwo. We wspólnocie małżonków, obok wyrażiszcze zarysowanej międzyosobowej relacji „ja – ty”⁷¹, z całą jej intymnością i swoistością więzi, niosących spełnienie egzystencjalne, poznawcze i moralne małżonków, kształtuje się też jej wymiar społeczny, relacja „my”. Dzieje się tak wówczas, gdy – jak mówi Wojtyła – „małżonkowie akceptują w tej relacji ów zespół wartości, który można określić jako dobro wspólne małżeństwa i zarazem – przynajmniej potencjalnie – rodziny”⁷². Jest to nowy wymiar, społeczny wymiar wspólnoty dwojga (już nie tylko jeden + jeden, ale właśnie dwojga), przynoszący nowe zadania i wymagania, zmieniające obraz relacji „ja – ty”, zwłaszcza w perspektywie jej poszerzenia, a więc zamiany we wspólnotę rodzinną.

W rozumieniu Wojtyły, małżeństwo z samej swojej natury jest otwarte na nowe osoby, tj. na *dzieci*, przez które „zyskuje [ono, tj. małżeństwo – przyp. K.W.] sobie właściwą pełnię, nie tylko w znaczeniu bio- czy socjologicznym, ale właśnie jako wspólnota o charakterze komunijnym (...) na zasadzie obdarowywania człowieczeństwem oraz wzajemnej wymiany darów”⁷³. Inaczej mówiąc, sensem małżeństwa w takim rozumieniu jest rodzina. Rodzina zaś opiera się na rodzeniu⁷⁴, powo-

⁶⁸ Tamże, s. 365.

⁶⁹ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974), t. 83, z. 3, s. 353.

⁷⁰ Tamże, s. 348 i 354.

⁷¹ Zob. J. Gałkowski, *Rodzina w ujęciu kardynała Karola Wojtyły* [w:] T. Kukołowicz (red.), *Z badań nad rodziną*, Lublin 1984, s. 22–24.

⁷² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 30.

⁷³ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, dz.cyt., s. 361.

⁷⁴ Jak mówi Wojtyła, rodzina „jest wspólnotą ludzi zespolonych wokół rzeczywistości rodzenia”, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, dz.cyt., s. 28.

tywaniu do życia nowych osób i wprowadzaniu ich, wraz z każdym aktem rodzenia, do pierwotnej małżeńskiej wspólnoty osób. Czynne (po stronie rodziców) i bierne (po stronie dzieci) związanie z rzeczywistością ludzkiego rodzenia pozwala tworzyć małżeństwu, jako wspólnocie dwojga i wspólnocie międzyosobowej, nowy typ więzi, więź rodzicielską.

Dzięki obecności dziecka wspólnota małżeńska jako jedność zostaje potwierdzona, umocniona i pogłębiona. „Jest to – jak mówi Wojtyła – wzbogacenie poprzez osobę, która całkowicie jest z nich obojga i dzięki nim”⁷⁵. Ten fakt egzystencjalny kryje w sobie głęboki sens personalistyczny. Prawidłowa sprawczość w znaczeniu zapoczątkowania życia nowej istoty ludzkiej musi bowiem wyrazić się w całej świadomości i postawie ojca i matki, kształtującej się zarówno jeszcze przed urodzeniem dziecka, jak i po urodzeniu⁷⁶.

Na tę świadomość składa się, na początku, umiejętność przyjęcia dziecka jako nowego podmiotu, który – choć niezdolny przez długi czas do działania w pełni osobowego – „wchodzi jednak od razu do wspólnoty jako osoba, tzn. jako ktoś uzdolniony nie tylko do przyjmowania, ale także do dawania”⁷⁷. I faktycznie, jak podkreśla Wojtyła, ten mały nowy członek rodziny od początku obdarowuje swoich rodziców i, jeśli ono jest, również rodzeństwo swoim człowieczeństwem, a przez to „poszerza krąg tego obdarowania, jaki istniał przed jego urodzeniem, i wnosi weni nową, całkowicie oryginalną treść”⁷⁸. Tworzy sobą nową jakość wspólnoty rodzinnej.

Pojawienie się dziecka w rodzinie wymaga następnie od rodziców, jak mówi Wojtyła, ujęcia tego „daru osobowego” jako zadania. Ich celem powinno więc być świadome kierowanie rozwojem dziecka tak, by obdarzyć je dojrzałym człowieczeństwem. Jest to podstawowe zadanie wychowania człowieka w koncepcji personalistycznej, a rodzina spełniająca je jest w tym zadaniu niezastąpiona. Na koniec, K. Wojtyła podkreśla rolę rodziny i właściwych postaw rodzicielskich w kierowaniu zadaniem socjalizacji człowieka, rozumianej jako umiejętność podejmowania ról społecznych i tworzenia, w obrębie różnych grup, więzi społecznych. Rozwińmy wymienione wyżej wątki relacji rodzice – dzieci, dotyczą one bowiem zagadnień bardzo istotnych dla personalistycznej koncepcji wychowania społecznego.

Po pierwsze, zgodnie z prezentowanym w tej pracy odczytaniem myśli K. Wojtyły, należy przyjąć jako swojego rodzaju aksjomat założenie o godności osoby ludzkiej, które z kolei jest podstawą powszechnej obowiązywalności normy personalistycznej, tj. wymogu afirmacji drugiej osoby jako podmiotu. W kontekście rozważań o rodzinie filozof podkreśla ważność owej prawdy przede wszystkim w odniesieniu do dziecka, które od początku ma być przyjmowane jako osoba i dar⁷⁹. W wielu miejscach odnosi ją również do wzajemnych relacji małżonków, mając na uwadze łatwość uprzedmiotawiania tych relacji.

Po drugie, z tego założenia, jak i z całej koncepcji personalizmu wypływa rozu-

⁷⁵ Tamże, s. 21.

⁷⁶ Zob. tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ K. Wojtyła jako Papież Jan Paweł II wielokrotnie rozwija tę myśl, nauczając o potrzebie obrony życia poczętego.

mienie istoty wychowania jako procesu skierowanego na dojrzałe człowieczeństwo (w sensie dojrzałości moralnej i osobowościowej) i doprowadzenie młodego człowieka do etapu samowychowania, in. autorealizacji. Dla K. Wojtyły właśnie do spełniania tego zadania najbardziej uprawniona jest rodzina. Jak wobec tego – w aspekcie wychowania społecznego – ta podstawowa instytucja wychowawcza realizuje ów cel wychowania?

Rodzina, według niego, jest naturalnym środowiskiem wychowawczym, co w konsekwencji oznacza, że rodzice są z natury wychowawcami swoich dzieci, a także iż sami się – przez te dzieci – wychowują, spełniając różnorakie, właściwe dla danego etapu rozwoju dzieci, funkcje rodzicielskie. Bycie wychowawcą zobowiązuje; jeśli więc przyjmuje się za cel wychowania swych dzieci ich dojrzałe człowieczeństwo, w pierwszej mierze dążenie do doskonalenia wewnętrznego musi cechować samych wychowujących. Jest to zgodne z myślą Wojtyły, bowiem wychowanie „nie sprowadza się tylko do samego zespołu czy systemu działań, ale poprzez nie sięga do rzeczywistości bardziej podstawowej: do całego «systemu bycia»”; inaczej mówiąc, wychowuje się „bardziej przez to, kim i jakim się jest, niż przez same różnorodne zabiegi wychowawcze w oderwaniu od tej podstawy”⁸⁰. Wychowywanie analizowane przez pryzmat relacji międzyosobowej „ja – ty” oznacza możliwość widzenia siebie w świetle drugiego „ja”, niejako „w twarzy drugiego”. Dotyczy to zarówno dziecka, jak i rodziców, bo relacja ta jest „powracająca”⁸¹. Dzięki temu rodzice, pełniąc rolę wzorów osobowych i uruchamiając tym samym procesy naśladowania ze strony swoich dzieci, wywierają wpływ na tworzenie się ich osobowości, a zwrótnie sami spełniają się jako osoby.

Naturalne środowisko wychowawcze, jakim jest rodzina, potrzebuje odpowiedniej formacji (etosu) i ustroju dla podtrzymywania swej struktury wspólnotowej. Wojtyła opisuje je poprzez wskazanie pewnych niezmienników, zasad, harmonizujących i scalających wspólnotę oraz porządkujących rodzinne relacje międzyosobowe. Wśród zasad ustrojowych znajduje się, na początku, miłość wzajemna małżonków, rodziców i dzieci, następnie posłuszeństwo dzieci względem rodziców, ale równocześnie „w duchu pełnego zrozumienia rodziców dla rozwijającej się osobowości dziecka”⁸², i na koniec, leżąca u podstaw posłuszeństwa dzieci, władza rodziców, rozumiana jako realna moc wywierania wpływu na dzieci, zależna jednak z jednej strony od wieku dziecka, z drugiej – od dojrzałości samych rodziców, a więc faktycznie wypracowanego autorytetu⁸³ (o czym szerzej w rozdz. 5 par. 2). O etosie rodziny świadczą natomiast konkretne postawy i cnoty jej członków, utwierdzające spoistość wspólnoty rodzinnej, a więc szeroko pojęte wychowanie, „w którym istotne wartości człowiecze stają się udziałem coraz to no-

⁸⁰ K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, dz.cyt., s. 23.

⁸¹ Zob. J. Gałkowski, *Rodzina w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 22.

⁸² K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, dz.cyt., s. 25.

⁸³ Mówi o tym Wojtyła następująco: „Czym innym jest posłuszeństwo dzieci względem rodziców, zanim te dzieci przyjdą do używania rozumu, a czym innym posłuszeństwo dorastającej młodzieży w rodzinie. O ile to pierwsze jest bardziej «ślepe» i bezwzględne, bezkrytyczne, to posłuch dorastających czy dorosłych dzieci zależy w znacznej mierze od tego, co rodzice mają im do powiedzenia nie tylko swoim słowem, ale także swoim życiem”, tamże, s. 26.

wych ludzi”⁸⁴. Tak pojęte wychowanie staje się też dobrem wspólnym rodziny, wartością, wokół której buduje się wspólnota „my”.

Po trzecie, jeśli wychowanie formuje przede wszystkim od wewnątrz wspólnotę rodzinną, a więc jej etos, tak socjalizacja, przebiegająca w rodzinie jako podstawowej formacji społecznej, uzdalnia do tworzenia zewnętrznych wobec niej form współżycia i współdziałania ludzkiego. Czy rodzina jest w tym dziele tak samo niezastąpiona, jak w przypadku spełniania funkcji prokreacyjnej i wychowawczej? Na to pytanie kardynał Wojtyła odpowiada znów twierdząco. Pokazuje, że żadna inna więź społeczna nie jest tak silna i trwała (w sposób naturalny), jak właśnie w rodzinie. Można ją jednak osłabiać i niszczyć; dzieje się tak, gdy dochodzi do zapoznania jej charakteru wspólnotowo-komunijnego zarówno przez jej członków, jak i ze strony czynników zewnętrznych. Socjalizacja sama w sobie, jako tworzenie więzi społecznych wokół różnych wartości, np. kulturowych, ekonomicznych, politycznych, zawodowych i in., „odpowiada rzeczywistości człowieczeństwa”⁸⁵, przypomina za Soborem Watykańskim II autor rozważań o rodzinie. Jednak w sytuacji, gdy „porządek rzeczy”, czyli – jak mówi – wartość samych instytucji, relacji wewnątrz nich panujących czy konkretnych wytworów, zaczyna wyrastać nad „porządek osób” i ich dobro (czyli spełnianie się osobowe) i dochodzi do „urzeczowienia” relacji międzyludzkich, pojawia się niebezpieczeństwo alienacji człowieka, o czym była już mowa. Tak więc socjalizacja ma służyć jednocześnie personalizacji życia rodzinnego i, szerszej, społecznego. Ze względu na siłę więzi opartej na miłości wzajemnej rodzina jest niezastąpiona w spełnianiu zadania socjalizacji człowieka. Osobocentryzm myśli K. Wojtyły znów został wyeksponowany, leży on bowiem u podstaw całej jego filozofii wychowania.

Podsumowując, wychowanie społeczne w tej koncepcji jest pojęte jako kształtowanie umiejętności tworzenia i uczestniczenia w różnorodnych wspólnotach osób (bez względu na liczbę członków), umożliwiających z jednej strony wchodzenie w relacje międzyosobowe („ja – ty”), z drugiej – realizację określonego dobra wspólnego, wartości, wokół której rozwija się relacja „my”. Są to niejako poziomy funkcjonowania każdej wspólnoty, wzajemnie się dopełniające. Wychowanie społeczne to w ślad za tym kształtowanie odpowiednich postaw osobowych i społecznych, podtrzymujących trwałość i ciągłość więzi wewnątrz wspólnoty. Modelową wspólnotę w tym rozumieniu stanowi rodzina oparta na więzi małżeńskiej. Jakość spełnianego przez nią zadania wychowania człowieka – osoby zdolnej do kreowania siebie we wspólnocie z innymi – świadczy o kondycji rodziny, pośrednio zaś, jak mówi Wojtyła, o kondycji wspólnoty szerszej, tj. narodu i społeczeństwa⁸⁶.

⁸⁴ Tamże, s. 27.

⁸⁵ Tamże, s. 30.

⁸⁶ W kontekście rozważań o wychowaniu kategoria narodu nie jest przez K. Wojtyłę eksponowana, dlatego w całej pracy jedynie wspomniano o tym typie wspólnoty. Zagadnienie relacji osoby do narodu wymaga odrębnego opisu opartego na tekstach nauczania papieskiego.

Rozdział IV

NORMATYWIZM I TELEOLOGIA WYCHOWANIA

1. Norma i powinność a wychowanie

Wraz z pojęciem norm i powinności wkraczamy w samo centrum doświadczenia moralności, bez którego – zgodnie z myślą K. Wojtyły – jałowe byłyby jakiekolwiek rozważania wokół idei wychowania. Jak powie filozof, spośród dwu przeżyć właściwych temu doświadczeniu, tj. powinności i wartości, „powinność stanowi o moralności poniekąd bardziej niż wartość”¹. Tym stwierdzeniem K. Wojtyła przypomina nam swoje stanowisko w sporze między Kantem a Schelerem. Dając w nim pierwszeństwo powinności nad wartościami, nie wykreśla on z ludzkiego doświadczenia przeżycia wartości – z samej swej natury bowiem człowiek jest odniesiony do wartości – ale jednak nic tak nie wyraża „ja” osobowego, jak właśnie akt *chcenia* – wyboru dobra.

Ten rodzaj, a zarazem poziom *chcenia*, *chcenie* odniesione do dobra przenika *powinność*. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, powie Wojtyła, że dynamizm *powinności* związany jest dopiero wtórnie z wartościami przedmiotowymi, to nie one zapoczątkowują pojawienie się wewnętrznego nakazu ich realizacji. Zanim wypowiemy słowo: *powinienem*, *muszę*, trzeba, by padły inne słowa, będące dowodem na zrozumienie przez człowieka potrzeby „wartościotwórczego uprzedmiotowienia” jego własnego *ja*², tj. słowa źródłowe: *chcę być dobry*. *Powinność* pierwotnie związana jest bowiem z naszym „ja”, spełniającym się poprzez dobro albo degradującym się poprzez jego brak *Powinienem być dobry*, a więc *powinienem* czy wręcz *muszę* postąpić tak lub nie postępować tak, co można też wyrazić w formie implikacji: *jeśli chcę być dobry, powinienem, muszę...* *Powinność* związana jest źródłowo z dobrem osoby.

W tym miejscu K. Wojtyła ujawnia się bardzo otwarcie jako etyk *powinności*, a nie *wartości*. O istocie moralności świadczy doświadczenie *powinności* bycia *dobrym* (albo *doskonalenia się moralnego*), a nie doświadczenie *doniosłości* *odnośnej wartości przedmiotowej* i idąca za nim odpowiedź na *wartość*³. Świat *wartości* po-

¹ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 240.

² Zob. tamże, s. 241.

³ Przypisywanie wartościom bezwzględności w sensie ontologicznym, a tak czynią, jak wiemy, np. fenomenologowie: N. Hartmann czy D. von Hildebrand, stanowi błąd, zwany przez Wojtyłę błędem ontologizmu, zob. tamże, s. 241.

ciąga człowieka, ale to nie on sam w sobie posiada wymiar bezwzględności. Dopiero człowiek, dzięki powinności moralnej – na gruncie doświadczenia: *chcę być dobry* – nadaje wartościom to znamię. Ale jest to bezwzględność „czysto aktualna, ponieważ sytuacyjna, związana z danym *hic et nunc* działaniem świadomym”⁴. Jeśli więc zaniecham danego działania, czyli nie zrealizuję zadanej mi w konkretnym czynie pozytywnej wartości, to tym samym dam przyzwolenie na zaistnienie zła. Bezwzględność wartości wynika z tego właśnie przeciwstawienia sobie i wzajemnego wykluczania się dobra i zła: „jeżeli dobro – to nie zło, jeżeli zło – to nie dobro; jeżeli nie dobro – to zło, jeżeli zło – to nie dobro”⁵.

Spełnienie czynu jest wyjściem człowieka z przeżycia powinności, a wraz z tym wyjściem „z zasięgu bezwzględności dobra, jaką w powinności przeżywał”⁶. Czyn pozostawia jednak coś trwałego – jest spełnieniem wartości moralnej.

Ponadto w samym człowieku, pomimo „unicestwienia” przeżycia powinności wraz ze spełnieniem czynu⁷, pozostaje trwałość sądu na temat prawdziwości ogólnej normy moralnej – „zasady bycia dobrym człowiekiem oraz działania dobrze”⁸. Ta trwałość sądu to inaczej sumienie. Wojtyła mówi o nim jako o świadomości i poznawczym przeżyciu dobra lub zła (winy), powstającym „po wypełnieniu lub też nie-wypełnieniu powinności” poprzez konkretny czyn⁹. Sumienie stanowi więc o ciągłości świadomości moralnej człowieka, jest podmiotowym przeżyciem normy. Powinność i sumienie zakładają istnienie w człowieku pewnej dostatecznej wiedzy na temat dobra i zła, wyrażającej się w postaci ogólnych reguł *o d n e g o* (godziwego) życia człowieka, inaczej mówiąc *n o r m m o r a l n y c h*. Deontologiczne myślenie K. Wojtyły, podkreślające nadrzędność przeżycia powinności w doświadczeniu moralności w stosunku do przeżycia wartości, w tym miejscu uzyskuje swe dopełnienie. Normy moralne są bowiem obiektywizacją powinności. Wyrażają prawdę o dobru. I w tym zasadza się ich słuszność, a nie w samym wywołaniu powinności.

„Aby norma zrodziła powinność, musi pojawić się przekonanie pewności dotyczące prawdziwości dobra zawartego w normie moralnej”¹⁰.

Treść normy nie odwołuje się do stwierdzenia faktu (brak w niej funktora „jest”), jej treść stanowi zobowiązanie (co wyraża funktor „powinien”, „należy”) ¹¹. I choć norma sformułowana jest najczęściej w formie negatywnej, w postaci zakazu, co dla Schelera, jak pamiętamy, było głównym źródłem negatywizmu w etyce¹², dla Wojtyły jest to, z jednej strony, sposób na większe niż dokonane w formie pozytywnej

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 242. Por. też, M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki [w:] „Znak” 1967, nr 12, s. 1512–1514.

⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 243.

⁷ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 68.

⁸ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 60.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo*, dz.cyt., s. 70.

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 198–199. Zob. też ujęcie pedagogiczne normy, np. [w:] H. Muszyński, *Wstęp do metodologii pedagogiki*. Warszawa 1971, s. 124–141 lub K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1964, s. 151–152.

¹² Zob., szerzej, S. Ruciński i in., *Maxa Schelera wiedza o wartościach a wychowanie* [w:] *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 183–187.

zdynamizowanie powinnościowe, z drugiej – dobrze ukazuje wyższy stopień zagrożenia ideału człowieka, a więc tego, jakim powinien być człowiek w ogóle i człowiek konkretny¹³. Autor *Osoby i czynu* wiąże też ów sposób językowego użycia normy z większą wyrazistością i „czystością” doświadczenia winy, grzechu¹⁴. W przypadku satysfakcji moralnej, a więc zadowolenia ze spełnienia czynu, bardzo łatwo o faryzeizm.

Obiektywizacja powinności moralnej w postaci różnorodnych norm moralności stwarza na koniec również podstawę do obiektywizacji samej wartości moralnej – dobra lub zła moralnego. Zgodnie z myślą filozofa, właśnie norma daje podstawę do tego specyficznego rozszczepienia wartości na dobro i zło moralne, a więc, na przykład, to „dzięki temu, że istnieje norma prawdomówności («Nie mów fałszywego świadectwa»), dokonuje się w czynach ludzkich znamienne zróżnicowanie na dobro prawdomówności i zło nieprawdomówności”¹⁵.

Po tej wstępnej analizie myśli K. Wojtyły widać wyraźnie, iż ujmując człowieka w relacji do wartości, konieczne staje się uwzględnienie powinności jako ważnego składnika tej relacji oraz jej obiektywnej podstawy – zasady, tj. prawdy o dobru i złu, która zawarta jest w normie moralnej. A jako że dobrem i złem jest to, przez co człowiek spełnia się lub nie w czynie, prawda o dobru i złu oznacza prawdę o dobru i złu działania. Wyjście człowieka ku wartościom jako przedmiotom jest więc jednocześnie, powtórzmy, wartościotwórczym uprzedmiotowieniem samego człowieka – podmiotu. Teoria moralności jest uwikłana w teleologię. Nie ma czystej powinności, niewypełnionej treścią, działanie bowiem powinno posiadać cel. Tak więc wartość moralna, w rozumieniu Wojtyły, staje się celem. Polemizując z Schelerem, uzupełnia on przeżycie moralne człowieka o aspekt normatywny i teleologiczny, polemizując z Kantem, wypełnia powinność treścią – celem, materializując ją.

Spróbujmy teraz wydobyć pedagogiczny sens z rozważań K. Wojtyły wokół norm i powinności. Jeśli wychowanie generalnie ma oznaczać kształtowanie dojrzałej osobowości człowieka, a w świetle powyższych analiz ustaliliśmy, iż dojrzałość osobowa najpełniej ujawnia się w chceniu dobra, to głównym zadaniem wychowawcy realizującego ów cel będzie kształtowanie w wychowanku „odruchu” powinności, która – jak mówi S. Hessen – podlega takim samym prawom wzrostu i rozwoju, jak byt¹⁶.

O tym, iż jest to trudne zadanie, wie każdy człowiek, każdy bowiem wielokrotnie doświadcza Pawłowego dylematu: widzę lepsze, a wybieram gorsze¹⁷. Wiedza o do-

¹³ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 63. Również G.W.F. Hegel zwraca uwagę na ów nakazujący [by innym wyświadczać coś pozytywnego] w głównej mierze, a nie zakazujący charakter działania moralnego. Zob. tenże, *Nauka o obowiązkach, czyli moralność*, tłum. J. Prokopiuk [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 252.

¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 228–229; zob. też D. von Hildebrand, *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach*, tłum. J. Koźbiał [w:] tenże, *Serce*, Poznań 1985, s. 173–175.

¹⁵ Tamże, s. 224–225.

¹⁶ S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, tłum. J. Zielińczyk, Warszawa 1931, s. 65.

¹⁷ Zob. Rz. 7, 14–19. Można w tym miejscu odwoływać się do różnych teorii tłumaczących ten fakt, z jednej strony – do naturalizmu, wedle którego człowiek z natury jest dobry, zła i odpowiedzialna za zło jest natomiast cywilizacja, z drugiej – do jansenizmu, upatrującego źródła zła właśnie w upadłej naturze człowieka, która uniemożliwia odrodzenie moralne. A można też, i tak czyni K. Wojtyła, odwołać się do idei grzechu pierworodnego, który naznaczył naturę ludzką na trwałe skłonnością do zła, ale

bru, znajomość tego, co godziwe, nie determinuje naszej woli w stopniu wystarczającym, by czynić dobro. Samo dobro moralne okazuje się słabe, jego „moc” wysokości jest niewspółmierna z mocą wartości np. witalnych czy hedonistycznych. Stąd potrzeba dodatkowej siły determinującej i regulującej aktywność człowieka – w postaci norm, kodyfikacji wiedzy o dobro. Czy nie oznacza to jednak zwrócenia się do instancji przymusu, nakazu, wywołującego akt moralny siłą? Musimy przyjrzeć się tej sile norm; jaka jest jej natura. K. Wojtyła odwołuje się w tym miejscu do p r a w d y czy prawdziwości dobra, które właśnie w normach zostaje zobiektywizowane; tak więc wartość norm – ich siła – tkwi przede wszystkim w prawdziwości dobra, a nie w samym wywołaniu powinności. Można tę prawdziwość ujmować również jako słuszość, a norma słuszna to taka, „której należy słuchać, zawiera bowiem w sobie podstawę po temu, jest prawdziwym źródłem posłuszeństwa sumienia, a zatem powinności”¹⁸.

Z kolei za słuszością norm stoi prawda o człowieku: „u podstaw moralności znajduje się człowiek jako osoba”¹⁹, a więc jako wartość. Jednak człowieka współczesnego dotyka coraz wyraźniej syndrom ponowoczesności, chwytności postawy intelektualnej końca XX wieku, zrywającej z racjonalistyczną wizją człowieka i świata, tak iż główny problem człowieka dzisiejszego, jak to trafnie zauważa J. Tischner, polega na tym, by chciał on mieć sumienie. Człowiek współczesny buntuje się przeciwko zastanej wiedzy o nim, przeciwko prawdzie o człowieku, która jakoby go zniewala; chce posiadać wolność nieograniczoną.

K. Wojtyła przeciwstawia tego typu wolności wolność pozytywną, a więc wolność ku dobru. Odkrycie prawdy o dobru nie może być siłą zniewalającą człowieka, „prawda bowiem nie niweczy wolności, lecz ją wyzwala”. Owo napięcie, jakie powstaje między obiektywnym porządkiem norm a wolnością człowieka, zostaje rozładowane przez prawdę, „przez przekonanie o prawdziwości dobra”²⁰. Nakazowa forma normy ma służyć przede wszystkim uwydatnieniu wartości, której realizację ona postuluje.

Autor *Osoby i czynu* nie wyklucza jednak oddziaływania normy również jako środka przymusu. Uzasadnieniem presji środka zewnętrznego jest brak wewnętrznego – osobowego – mechanizmu oceny działań z uwagi na obecność w nich wartości moralnych, czyli – jednym słowem – niedojrzałość osoby. Jednak niedopuszczalne jest sprowadzenie powinności do samej presji środków zewnętrznych, stałoby to bowiem w sprzeczności z istotą powinności jako mocy normatywnej prawdy w osobie. Niemoralna będzie też postawa nacisku zewnętrznego na osobę, która „sama z wewnętrznego przekonania o dobroci tego, co w danym wypadku stanowi treść nakazu, gotowa jest to spełnić”²¹.

Można więc sformułować kolejny wniosek natury pedagogicznej. Niedojrzałość osobowa sankcjonuje użycie środków nacisku zewnętrznego, a więc oddziaływania wolą na wolę drugiego, w postaci np. rozkazu, rady, zalecenia, propozycji, perswa-

jednak nie odebrał człowiekowi zdolności do rozróżniania między dobrem a złem, a przez to do dążenia ku dobru, którego pamięć (sprzed upadku) człowiek nosi w sobie.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 200.

¹⁹ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 243.

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 202.

²¹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 83.

zji²², których przedmiotem ma być wartość moralna. Nie zmienia to istoty wychowania i głównego celu wychowawcy, którym jest wychowanie do wolności, czyli autonomii i dojrzałości sumienia wychowanka, co oznacza wyposażenie go w zdolność samodzielnego działania zgodnie z wewnętrznym głosem powinności (a więc nakazem wewnętrznym, który może zastąpić nakaz zewnętrzny)²³.

Przypatrzymy się przez chwilę owej sytuacji wpływu w relacji wychowawca – wychowanek. Rozkaz (i jego pochodne) można zinterpretować jako przeniesienie normy w jej treści ogólnej do poziomu jednostkowego, co oznacza, że jest on adresowany do konkretnego człowieka (a nie, jak w przypadku normy – do człowieka w ogóle), a przez to jednocześnie wpisuje się w rzeczywistość relacji międzyludzkich. Jest to jednak inny, tzn. można rzec „silniejszy”, typ oddziaływania osobowego i przekazu wartości niż w przypadku, opisywanego w następnym rozdziale, działania wzoru osobowego i podstawowej formy relacji ze wzorem – naśladowania go. Tam osoba, po prostu idąc za wzorem, tzn. naśladowując go, będzie przyjmować jego wartości jako swoje, na zasadzie identyfikacji ze wzorem, tutaj młodej osobie zostaje zaprezentowana wartość w innej formie, „silniejszej”, w formie polecenia, rozkazu, aby ją zrealizować. Ta sytuacja nieodwołalnie prowokuje pytania, np. czy wychowanek, działając zgodnie z rozkazem – najsilniej zaznaczającą się formą wywarcia wpływu spośród wymienionych – a więc realizując czyjąś wolę, pozostaje autorem, sprawcą owego działania, albo czy wychowanek, wypełniając przede wszystkim czyjąś wolę, nie staje się przedmiotem w rękach posiadającego władzę i realizującego własne cele, tym samym dopiero w drugiej kolejności albo wcale nie spełniając dobra? Mówiąc jeszcze inaczej, już słowami K. Wojtyły, „czy rodzice, którzy sami tylko rozumieją te cele, dla których wychowują swoje dzieci, nie traktują tych dzieci poniekąd jako środków do celu, skoro one same celów tych nie rozumieją ani też do nich świadomie nie dążą?”²⁴

Kluczem do odpowiedzi na te pytania jest *credo* filozofii krakowskiego metropolity – norma personalistyczna: postulat afirmacji osoby. Ta zasada, jeśli uświadamiana każdorazowo przez wywierającego wpływ wychowawcę, ma stanowić gwarancję czystości relacji wychowawczej²⁵, tzn. minimalizację negatywnych czynników zapośredniczających. Celem oddziaływań pedagogicznych ma być zawsze sam podmiot – wychowanek jako osoba i jego dobro²⁶. Rozkaz skierowany do osoby nie

²² Zob. tamże, s. 88.

²³ Podobne rozumienie wychowania odnajdujemy w słowach S. Hessena: „Zadanie wychowania moralnego polega na tem, żeby usunąć przymus, któremu podlega dziecko. (...) Ale usunąć przymusu nie można drogą czysto zewnętrznego zniesienia go. Usunąć przymus to przede wszystkim przekuć temperament dziecka na osobowość, wychować w nim wewnętrzną siłę wolności”, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt., s. 78.

²⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 28.

²⁵ Nie zmienia to faktu, iż relacja wychowawcza z istoty swej jest niesymetryczna, a więc że świadomość celu wychowania i podporządkowane temu działania znajdują się przede wszystkim po stronie jednego z uczestników tej relacji, tj. wychowawcy; zob. M. Buber, *Wychowanie*, dz.cyt., s. 459. Wiemy, że pogląd ten odrzuca antypedagogika, która całkowicie odbiera dorosłym prawo do formułowania i realizowania celów związanych z dziećmi. Tak więc wspomniana świadomość celu wychowania jest tu tylko formą „roszczenia do dominacji”; zob. H. von Schoenebeck, *Antypedagogika*, dz.cyt., s. 37–46.

²⁶ Sens wychowania tym się właśnie tłumaczy – mówi K. Wojtyła – że chodzi w nim „o szukanie celów prawdziwych, czyli prawdziwych dóbr jako celów działania, oraz o znajdowanie i pokazywanie dróg do ich realizacji”; *Miłość i odpowiedzialność*, s. 29.

musi (i nie powinien) oznaczać łamania woli, odbierania jej praw jako osoby, uprzedmiotawiania, może (i powinien) być podyktowany troską o jej dobro, którego sama nie jest jeszcze świadoma²⁷.

Kolejny problem zasygnalizowany, przypomnijmy, pytaniem: czy oddziaływanie wola na drugiego nie odbiera osobie sprawstwa jej moralnego czynu, jest przede wszystkim sporem K. Wojtyły z Schelerem wokół idei powinności, obowiązku, jako składników przeżycia czy aktu etycznego. Według Schelera, czyn zrodzony z obowiązku, bez względu na to, czy stoi za nim rozkaz zewnętrzny (a więc wola drugiej osoby) czy rozkaz wewnętrzny (a więc przeżycie powinności), przesłania dobro. Ono samo, aby było urzeczywistniane, nie potrzebuje nakazu. Nakaz odwołuje się zawsze – według Schelera – do jakiegoś braku wartości pozytywnej lub też potrzeby przezwyciężenia wartości negatywnej, tak więc skierowany jest ku wartościom negatywnym (brak wartości pozytywnej jest już wartością negatywną)²⁸, a przez to zamyka drogę do przeżycia dobra jako wartości pozytywnej.

K. Wojtyła nie zgadza się z takim ujęciem²⁹. Po pierwsze, powinność wcale nie musi być skierowana na wartość negatywną. Nakaz czynienia czegoś, np. niekłamania, może być wyrazem pragnienia – chcenia dobra, w tym przypadku prawdopodobności. A jeśli chcę dobra, to niekoniecznie w celu uniknięcia zła. Negatywizm powinności zostaje tym samym zakwestionowany. Udaje się to przede wszystkim dlatego, że Wojtyła wiąże przeżycie powinności z aktem chcenia, woli, a ta, kierowana powinnością, zwraca się do dobra. Scheler natomiast pozostaje (mówiąc językiem Wojtyły) emocjonalistą i w związku z tym analizuje powinność jako intencjonalne przeżycie, jako stan uczuciowy, który w odniesieniu do powinności faktycznej nie może posiadać znak negatywny³⁰.

Po drugie, z faktu, iż idę za głosem powinności, a więc obowiązku, nie wynika, że spełniam jedynie czyjaś wolę albo działam z konieczności, tzn. „na ślepo”, zapoznając samą wartość i poznawcze jej odczucie. Rozkaz, rada, nakaz mogą być bowiem połączone z ukazaniem wartości, a więc nie muszą polegać na „bezwzględnym narzuceniu woli rozkazodawcy drugiemu człowiekowi”, tylko służyć „po prostu do wyrażenia tej woli, przy równoczesnym podaniu do wiadomości tamtej osoby, jakie dobro powinno zostać urzeczywistnione z jej strony”³¹. Tak rozumiany rozkaz daje możliwość osobistego poznania wartości przez adresata rozkazu, a więc nie odbiera mu sprawstwa dobra spełnionego wraz z odpowiedzią na rozkaz. Ale nawet jeśli nie dochodzi do poznania wartości – przedmiotu rozkazu, czyli jeśli mamy do czynienia ze zwykłym podporządkowaniem się woli rozkazodawcy, a łatwo

²⁷ Zob. też K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936, s. 14–22 i S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt., s. 78. Obaj podkreślają nieuniknioną stosowania w wychowaniu środków nakazowych, odwołując się przede wszystkim do przesłania personalistycznego, które podkreśla kondycję człowieka jako osoby kierującej się nakazami rozumu, poddanej prawom rozumu. Tym samym czynią z nakazu, początkowo zewnętrznego, a potem wewnętrznego, główną zasadę wychowania osobowości.

²⁸ Czego konsekwencją jest negatywizm etyczny, skierowany na eliminację w przeżyciu osoby wartości negatywnej, a nie na wnoszenie doń wartości pozytywnej.

²⁹ Zob. też J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, tłum. S. Frącz, Opole 1984, s. 45–58 (Rozdz. *Działanie moralne motywuje moralną powinność jako taką*).

³⁰ Zob. szerzej K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 84–85.

³¹ Tamże, s. 89.

zauważyć, że duża część sytuacji wychowawczych mieści się właśnie w tym polu, wcale nie musi dojść do zerwania ze sprawstwem. Wychowanek, będąc posłusznym rozkazowi wychowawcy, pozostaje sprawcą swego czynu i dobra w nim zawartego, jeśli podporządkowanie wypływa z przekonania, iż wychowawca ma na celu jakąś prawdziwą wartość – i to o nią właśnie chodzi w rozkazie³². Aby wychowanek posiadał takie przekonanie, wychowawca musi mu się prezentować jako wiarygodny wzór osobowy czy autorytet, a więc sam realizować wzory zachowań³³, które są odzwierciedleniem głoszonych norm. W przeciwnym razie będziemy mieć do czynienia z nieuprawnionym wywieraniem wpływu, roszczeniem, którego ofiarą staje się wychowanek.

Wchodzą tu w grę również takie sytuacje, gdy wychowanek nie tylko że nie rozpoznaje wartości, ale wręcz przejawia tendencje przeciwne tej wartości. Wtedy działanie normy – w formie rozkazu wychowawczego – też jest uzasadnione, chociaż jej sens będzie zawierał się przede wszystkim w niedopuszczeniu do zaistnienia wartości negatywnej – zła (np. kłamstwa, nieposłuszeństwa, niszczenia dóbr, znęcania się nad zwierzętami)³⁴, a nie w ukazaniu dobra jako takiego. Ma tu zastosowanie aksjologiczna zasada, iż nie-bycie wartości negatywnej jest już wartością pozytywną, bo to nie-bycie jest wyrazem szacunku dla tego, co już istnieje i jest dobrem i co powinno być podtrzymane w istnieniu. Tak więc również w tym przypadku, choć norma nakierowana jest na przezwycięzenie zła, jej działanie służy i ma na względzie dobro.

W odniesieniu do dziecka, a więc osoby niedojrzałej moralnie, powstrzymanie się od uczynku przynoszącego szkodę komuś czy czemuś świadczy o przekraczaniu etapu anomii w rozwoju moralnym w kierunku dobra jako wartości samoistnej³⁵.

Wydaje się, że najlepszą formą zabezpieczenia dobra głoszonego w normie, a jednocześnie najlepszym sposobem jej prezentacji wobec młodego pokolenia, jest bogactwo wzorów zachowań z nią związanych, prezentowanych w środowisku wychowawczym przez wzory osobowe: rodziców, wychowawców³⁶. Ale czy również skutecznym, jak dobrym? Dotykamy tutaj problemu kształtowania motywacji do przestrzegania norm³⁷. Jedną z nich zdaje się lęk przed sankcją jako kon-

³² Mówiąc o obowiązku w relacji do czynu moralnego, K. Wojtyła odwołuje się przede wszystkim do biblijnych przykazań i rad ewangelicznych, pochodzących od Najwyższego Prawodawcy a skierowanych do każdego człowieka, a że człowiek nie zawsze jest w stanie rozpoznać dobra czynów zalecanych w Ewangeliach (np. ubóstwa, czystości czy nierozzerwalności małżeństwa), to jednak, jeśli je spełnia, wie, że musi to być dobre, skoro pochodzi od Boga, Najwyższego Dobra. I to wewnętrzne przekonanie, głosi etyka chrześcijańska, wystarczy, by człowiek był rzeczywistym sprawcą dobra. Zob. tamże, s. 93.

³³ Bez wzorów zachowań, jako wyobrażeń określonych zachowań zgodnych z normą, wychowanek niejednokrotnie stawałby bezradny wobec wymogu wprowadzenia normy w czyn, nie wiedząc, jak konkretnie ją realizować.

³⁴ Zob. szerzej S. Ruciński i in., *Maxa Schelera wiedza o wartościach a wychowanie*, dz.cyt., s. 185–187.

³⁵ Zachodzi bowiem istotna różnica między nieobecnością zła a brakiem dobra; jest to różnica między dobrem (wartością pozytywną) a złem (wartością negatywną).

³⁶ Zob. K. Kotłowski, *Podstawowe prawidłowości pedagogiki*, Warszawa 1964, s. 97. Autor wymienia też kilka zasad wychowania moralnego odnoszących się do norm, tzn. mogących zwiększać skuteczność ich oddziaływania: zasadę racjonalnej motywacji norm moralnych i postępowania, zasadę wiązania obowiązujących norm moralnych z uczuciem wychowanka oraz zasadę aktywizowania wychowanka przez odwoływanie się do jego godności i poczucia własnej wartości i mocy.

³⁷ To właśnie rozwój w sferze motywacji postępowania moralnego (przebiegającego od etapu

sekwencją sprzeniewierzenia się normie. Norma wyrażona jest w formie nakazu: *powinieneś* lub zakazu: *nie wolno ci*, co eksponuje w sposób naturalny zagadnienie karania za brak odpowiedzi na nakaz i nagradzania za właściwą nań odpowiedź.

W ten sposób został wywołany ważny temat pedagogiczny – obecność w procesie wychowania kar i nagród. K. Wojtyła wypowiada swoje zdanie w tej kwestii. Jest ono wyrażone w kontekście jego sporu z Schelerem o sens i istotę odpłaty za dobre i złe czyny człowieka ze strony Boga. Scheler, jako etyk wartości i w związku z tym przeciwnik udziału w życiu moralnym człowieka norm, nakazów i powinności, bo przestaniających wartości jako takie, musi się też przeciwstawić obecności w nim kar i nagród. Odrzuca on w całości ideę wiecznej odpłaty, co oznacza, że motywem czynu moralnego nie może być nadzieja nagrody wiecznej w niebie albo lęk przed wiecznym potępieniem³⁸.

K. Wojtyła nie może przyjąć takiego rozwiązania, jest ono bowiem nie do pogodzenia z doktryną Kościoła. W koncepcji etyki chrześcijańskiej mieści się wyraźnie idea zasługi³⁹:

„Istnieją nadprzyrodzone dobra, które stanowią nagrodę za dobro moralne, którego człowiek jest sprawcą, istnieje również zło, które stanowi karę [podkr. moje – K.W.] za to moralne zło, którego człowiek jest sprawcą. Wobec tego każdy akt ludzki posiada dla swej przedmiotowej wartości moralnej znaczenie zasługi (*meritum* – *demeritum*)”⁴⁰.

Nie znaczy to jednak, że wzgląd na nagrodę czy karę ma być jedynym czy najważniejszym motywem działania moralnego człowieka. Wtedy faktycznie łatwo byłoby przyporządkować taką etykę do typu „etyki dóbr i celów” jako tej, która sprowadza wartości etyczne do pozycji środków służących z góry ustalonemu celowi⁴¹. Jednak, jak to pokazuje K. Wojtyła, perspektywa nagrody – kary nie znosi osobowego, samoistnego charakteru dobra – zła czynu moralnego, pozostaje ona bardziej perspektywą „liczenia się z nimi” niż „stawiania sobie ich za cel”⁴². Istota zasługi nie po-

wzmacniania sytuacyjnego, poprzez etap aprobaty dorosłych, dalej aprobaty rówieśników aż do działania opinii społecznej, by dojść do etapu aprobaty wewnętrznej), zob. L.J. Cronbach, *Educational Psychology*. New York 1954, s. 568 i n., posłużył wielu pedagogom i psychologom do sporządzenia mapy rozwoju moralnego człowieka. Zebrał je w swojej pracy *Rozwój moralny* H. Muszyński i ujednolicił w postaci 4. głównych faz tego rozwoju: faza anomii lub amoralizmu (brak jakichkolwiek motywacji moralnego postępowania; faza heteronomii moralnej (motywacją działania moralnego jest obawa przed karą lub dostrzeżenie własnej korzyści z postępu moralnego, dalej pragnienie aprobaty i akceptacji ze strony uznanego autorytetu); faza socjonomii moralnej (dążenie do zgodności z tym, co ogólnie przyjęte i oczekiwane, podporządkowanie się autorytetom i uznanemu porządkowi społecznemu, czyli tzw. konwencjonalizm moralny) i ostatnia faza: autonomii moralnej (pojawia się szacunek dla samej normy moralnej czyli pryncypializm moralny, i na koniec – budowanie własnego systemu moralnego – racjonalizm i idealizm moralny), zob. s. 40–57. Aksjologiczne ujęcie różnych motywacji postępowania moralnego możemy odnaleźć w: J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, dz.cyt., s. 24–81.

³⁸ Por. Kantowską koncepcję postulatów praktycznego rozumu, w której nadzieja na wieczną szczęśliwość staje się ważnym składnikiem moralności człowieka.

³⁹ O jej istnieniu dowiadujemy się u samego źródła – w Piśmie Świętym, zob. np. Mt 5,12; 5,46; 6,1; 6,6 i in.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 105.

⁴¹ Za przykład może tu posłużyć eudajmonizm, dla którego wszelkie moralne działanie podporządkowane zostaje szczęściu jako głównemu motywowi i celowi człowieka.

⁴² Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 106–107.

zwala na arytmetyczne mierzenie jej wedle liczby dobrych i złych uczynków (w tym tkwi błąd finalistycznego rozumienia szczęścia), dlatego może właściwsze byłoby mówienie o niej jako o darze, którym Boża łaska obdarza człowieka, niż o zasłudze, skoro i tak nigdy nie jest ona pełna (a więc jest w istocie niezasłużona)⁴³.

To trafne określenie autora *Osoby i czynu* – „liczenie się” z koniecznościowymi skutkami naszych czynów: nagrodą czy karą, można przenieść na grunt wychowania. W sytuacjach wychowawczych, które kreuje wychowawca w związku z określonymi normami postępowania (zwłaszcza moralnymi), nie może zabraknąć tego poziomu oddziaływania⁴⁴. Liczenie się z nimi będzie przybierało w świadomości i motywacji działania wychowanka bardzo zróżnicowany charakter, co związane jest z, uwarunkowanym rozwojowo, zmieniającym się poziomem wrażliwości na ów składnik procesu wychowawczego, a ten z kolei wypływa ze stopnia dojrzałości moralnej. Lęk przed sankcją czy pragnienie nagrody są uprawnionymi, pierwszoplanowymi motywami działania postulowanego przez wychowawcę w okresie, gdy sam przedmiot i cel moralny działania nie stanowią jeszcze dla wychowanka wartości, a ściślej: nie są odczute jako wartość (występuje to we wczesnym stadium heteronomii moralnej człowieka). Jednak celem wychowania moralnego jest doprowadzenie wychowanka do etapu autonomii, a więc samodzielności, dojrzałości moralnej. Wychodząc poza etap heteronomii, młody człowiek musi pozostawić wcześniejsze motywy postępowania już jakby poza sobą, kierując się nowymi, mającymi bezpośredni związek z samymi wartościami i normami⁴⁵. Będą to: doniosłość przedmiotu działania, powinność moralna jako obowiązek, moralne dobro jakiegoś czynu jako „zadanie” do zrealizowania, ogólne przekonanie o zobowiązaniu do bycia dobrym i realizacji dobra, Bóg jako absolutne dobro i wzór do naśladowania. Wszystkie te motywy odwołują się, bardziej lub mniej, do powinnościowego charakteru dobra moralnego. To najlepiej zaświadcza o potrzebie i roli norm i powinności (a pośrednio też kar i nagród, z których obecnością należy się zawsze liczyć) w wychowaniu.

Pojęcie normy bywa w literaturze pedagogicznej zastępowane słowem: z a s a d a, z pewnością z uwagi na obecne również w nim odniesienie do powinności⁴⁶. Pojęcie to oznacza też regułę, podstawę, dzięki której „zasadne” czy „uzasadnione” staje się nasze postępowanie. Takie sformułowania, jak: „być człowiekiem z zasadami”, „kierować się zasadami” itp., podkreślają ów osobisty i praktyczny, a zarazem trwały, ogólny i bezwzględny charakter zasad. Przestrzeń powinności można więc uznać za normującą i uzasadniającą postępowanie człowieka.

Czas przypomnieć jednak, o jakiej to podstawowej powinności człowieka mówi

⁴³ D. von Hildebrand mówi w tym miejscu o nagrodzie wiecznej (szczęściu) jako o superabundancji, a więc pewnym „naddatku otrzymanym w formie daru”, zob. *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach*, dz.cyt., s. 191–193.

⁴⁴ Szczególnie mocno podkreśla się wartość wychowawczą (i prewencyjną) nieuchronności kary – koniecznościowego następstwa sprzeniewierzenia się normie w pedagogice resocjalizacyjnej.

⁴⁵ Badanie miejsca, jakie zajmuje w systemie motywacji do działania moralnego wzgląd na karę i nagrodę, może być dobrym wskaźnikiem stopnia dojrzałości moralnej wychowanka.

⁴⁶ Zob. np. K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, dz.cyt., s. 85, 151–154 oraz *Pedagogika ogólna*, dz.cyt., s. 86–87 (w tym drugim dziele autor mówi, iż „zasadą nazywamy zdanie, które określa, jakie powinno być nasze przyszłe postępowanie, zależne od naszej woli”, s. 86).

w swych dziełach K. Wojtyła. Zawarta jest ona w słowach: *chcę być dobry*. Jak to zadanie życiowe spełniać i jak je prezentować młodym ludziom? Jakie realizować wartości, jakich przestrzegać norm postępowania, jakimi kierować się zasadami? Są to pytania, na które – na gruncie pedagogiki – najlepiej może odpowiedzieć teleologia wychowania. Wartości, normy, zasady stają się tam celami wychowania.

2. Podstawowe cele i zasady wychowania

Teleologia wychowania w refleksji K. Wojtyły staje się naturalną konsekwencją teorii norm: przestrzeń powinności przechodzi w przestrzeń celów wychowania. Ten sposób wywodzenia albo uzasadniania celów⁴⁷, wskazujący jednoznacznie źródło tych celów, a mianowicie samego Boga⁴⁸, istoty doskonałej, najwyraźniej odróżnia się od grupy poglądów (na naturę i źródło celów wychowania), którą pedagogika klasyfikuje jako socjologistyczną, a to z tej przyczyny, że owe cele wywiedzione tu zostają z życia i potrzeb społeczeństwa lub ideologii społecznej, a te naznaczone są zmiennością, nie mogą więc stanowić pewnego źródła celów. Ale również druga grupa poglądów, naturalistyczna⁴⁹, choć w niektórych swych odmianach odwołująca się do stałej ogólnoludzkiej natury, nie przystaje do koncepcji K. Wojtyły. Tu z kolei brak odniesienia do tego, co przerasta naturę człowieka, a co z nią związane w sposób nieodłączny, co pozwala na transcendencję człowieka, co bardziej zadane niż dane, a więc do całej „nadnatury”, którą człowiek w sobie rozwija – z pomocą łaski Boga – jako osoba, byt moralny, stając wobec wartości. O istocie człowieka mówi bowiem – w rozumieniu krakowskiego filozofa – dopiero połączenie ludzkiej natury z „nadnaturą”.

Jeśli więc szukać podobieństw w obrębie tego zagadnienia z innymi koncepcjami pedagogicznymi, to wydaje się, iż najbliższa myśli Wojtyły jest pedagogika kultury. Również tu bowiem cele człowieka (a w związku z tym i cele wychowania) wywodzi się ze zobiektywizowanego świata wartości, który nazywa się tu „światem kultury”, który człowiek tworzy, współtworząc zarazem siebie⁵⁰.

Analiza tekstów filozoficznych K. Wojtyły poświęconych człowiekowi i jego życiu pozwala na wyodrębnienie źródłowych wartości – norm, które w przestrzeni wychowania stanowiłyby – zgodnie z przyjętym w tej pracy założeniem o antropologiczno-etycznych (czy, szerzej, aksjologicznych) podstawach pedagogiki⁵¹ – swojego rodzaju fundament pod budowę struktury celów wychowania, z jednej

⁴⁷ W literaturze marksistowskiej określa się go mianem aksjomatycznego w wersji fideistycznej, obok wersji kulturalistycznej (Dilthey, Hessen); zob. H. Muszyński, *Wstęp do metodologii pedagogiki*, dz.cyt., s. 122–124.

⁴⁸ Jan Paweł II mówi w rozmowie dla „La Croix” z 20 sierpnia 1997: „Jedynie Bóg może zaspokoić głód człowieka. Jedynie w Nim biorą swe źródło i swój ostateczny sens podstawowe wartości” [w:] „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 35.

⁴⁹ Por. K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, dz.cyt., s. 168–209.

⁵⁰ Zob. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt., s. 13–28.

⁵¹ Co, trzeba przypomnieć, było podstawowym zarzutem, ze względu na aprioryzm przyjętych przesłanek, stawianym tej formie wyprowadzania celów wychowania przez pedagogów marksistowskich; zob. np. H. Muszyński, *Wstęp...*, dz.cyt., s. 122–124.

strony, i stałych reguł działania wychowawczego, czyli zasad wychowania, z drugiej. Oto one:

- wartość dobra i prawdy, które w filozofii personalistycznej występują najczęściej łącznie w postaci prawdy o dobru,
- wartość godności osoby, wyrażona w postaci normy personalistycznej.

Dopiero wokół tych swoistych aksjomatów myślenia o człowieku i jego byciu w świecie, dopełnionych koncepcją ideału człowieka, może się kształtować obraz wychowania z jego strukturą podstawowych celów i zasad wychowania (wraz z ideałem wychowania, o którym szerzej w następnym rozdziale)⁵².

Wychowanie ma służyć wprowadzeniu młodego człowieka w świat wartości, i to – jak je określa Jan Paweł II – wartości podstawowych⁵³. Zgodnie z moim odczytaniem myśli K. Wojtyły, owe wartości stanowią:

- wolność,
- odpowiedzialność,
- miłość.

W świecie wolności, miłości i odpowiedzialności człowiek osiąga dojrzałość osobową. Rozwinięcie więc w wychowanku trwałej „dyspozycji” – zdolności do korzystania z tych wartości – powinno być najważniejszym celem wychowania.

Tworzenie z owych wartości celów wychowania oznacza:

- po pierwsze, że przyjmuje się je jako wyznaczniki wartościowego życia (zapisanego w ideale),
- po drugie, że postulowane są do poznania, uznania i odczucia ich przez wychowanków za własne i ważne w ich życiu, a więc do przyjęcia ich jako ważnego składnika osobowości – w postaci zasad, in. norm postępowania, którymi będą się kierować w życiu.

Te same wartości jednocześnie powinny spełniać rolę zasad wychowania, czyli niezmiennych praw rządzących relacją między podmiotami wychowania. Osadzone w podstawowym prawie – normie personalistycznej, zakładającej bezwarunkową afirmację osoby, odpowiadają one za właściwą atmosferę wychowania. Janusz Korczak, lekarz i wychowawca osieroconych dzieci czasów wojny, zaświadczył, iż jest możliwa realizacja takiego modelu wychowania w praktyce, ale jednocześnie potwierdził wyjątkowość takiej postawy pedagoga.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej wymagającej teleologii wychowania, analizując, wymienione już z nazwy, podstawowe cele wychowania personalistycznego i pamiętając jednocześnie o ich podłożu, aksjomatach: prawdzie o dobru i godności człowieka.

⁵² Choć pojęcie ideału wychowania wiąże się bardzo wyraźnie z pojęciem celów wychowania, bo jest dla nich pojęciem bazowym (i tak też, łącznie, prezentuje się je najczęściej w literaturze pedagogicznej), w tej pracy rozważania wokół ideału zostały włączone do innej grupy zagadnień: wzorczości i naśladowania, bo tworzą z nimi, zgodnie z filozofią K. Wojtyły, integralną całość.

⁵³ Zob. np. przypis 2 w tym paragrafie.

a. Wolność

Człowiek, mówi K. Wojtyła, jest bytem rozumnym i wolnym, posiada bowiem rozum i wolną wolę. Są to jego przyrodzone dary. Jak więc należy rozumieć ów cel: wychowanie do wolności? Czy nie jest nam ona po prostu dana, jako zdolność i dążność do wolnego nieskrępowanego wyboru, tak że zadaniem wychowawcy powinno być jedynie rozwijanie w wychowanku, w miarę jego rozwoju, odpowiedniej postawy ideowej zwróconej na umiłowanie posiadanego daru? Już przy takim rozumieniu wolności wyłania się jednak problem ograniczenia wolności. Jeśli bowiem każdy człowiek jest w posiadaniu wolności, a w związku z tym ma prawo z niej korzystać, to nieunikniona staje się kolizja interesów poszczególnych jednostek. Wolność drugiego człowieka stanowi więc ograniczenie mojej wolności, tak też głosi filozofia liberalna. Z postawą umiławania wolności wiąże się w związku z tym postawa poszanowania wolności innych⁵⁴.

Kluczem do uchwycenia istoty wolności w rozumieniu Kardynała Wojtyły niech będzie słowo: dar. Wolność jest darem, a jako dar jest też wartością człowieka⁵⁵, którą ma on w sobie rozwijać, pielęgnować. Zasadne jest więc mówienie o wychowaniu (albo samowychowaniu) do wolności, jako że wolność jest nie tylko dana, ale i zadana człowiekowi: „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać”⁵⁶.

Jako niezaprzeczalny fakt, jako element ontologicznej struktury człowieka, wolność jest przede wszystkim mocą rozstrzygania i wybierania. To jest ów przyrodzony poziom wolności dany człowiekowi w związku z posiadaniem woli (która „chce”). Jest on „nabudowany” na wcześniej (i najpierw) odkrytej przez człowieka przestrzeni, polu wolności. Jest to przestrzeń danej dziecku swobody (bardzo oczywiście ograniczonej)⁵⁷, dzięki której odkrywa ono swoją niezależność, odrębność, a przez to i moc. Najlepszą formą przeżywania tak rozumianej wolności – w odniesieniu do dziecka – jest zabawa i twórczość artystyczna. Tu odkrywa ono siebie, swoje możliwości i moc, uczy się działania w atmosferze nieskrępowania, swobody, poznaje pierwsze pole działania wolności⁵⁸. Zabawa i tworzenie zajmują więc ważne miejsce wśród metod wprowadzających dzieci w świat tej tak mocno akcentowanej przez autora *Osoby i czynu* wartości, jaką jest wolność. Ukazywanie przestrzeni swobody, pola wolności jest pierwszym krokiem w realizacji celu: wychowania do wolności.

⁵⁴ O koniecznej reglamentacji wolności człowieka, ale już nie z uwagi na dobro innej jednostki, lecz określonych grup społecznych czy wręcz przyszłych pokoleń w imię nowego, dopiero budowanego społeczeństwa, „maksymalnie służącego interesom wszystkich, a więc każdego” (H. Muszyński, *Ideal...*, s. 141), mówiła filozofia i pedagogika marksistowska. Jednak ze względu na jednoczesne przyjmowanie stanowiska deterministycznego w rozumieniu wolności („Wolność jest rozumieniem konieczności” – Lenin) jest problemem, co faktycznie pozostaje do reglamentacji.

⁵⁵ Jest wartością, bo jest „dana człowiekowi od Boga jako miara jego godności” – Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, dz.cyt., s. 289.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyznę* [w:] tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 88.

⁵⁷ Przede wszystkim prawem odpowiedzialności, które wiąże i uzależnia dziecko od dorosłych w sposób naturalny.

⁵⁸ Zob. J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 23–24.

Ale jest to właśnie tylko wprowadzenie do pełnego doświadczenia wolności⁵⁹. Ta musi się objawić jako umiejętność w y b i e r a n i a. Władzą tej mocy wolności jest wola, ale to nie ona stanowi o osobie, to raczej ona „zależy od osoby, jest czymś względem niej podporządkowanym”, bo przecież „może chcieć – lub nie chcieć”⁶⁰. Wolność jako wybór jest ważnym zagadnieniem pedagogicznym, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze, dlatego, iż każdy wybór oznacza pewną „dyskusję motywów”: wola ma przed sobą kilka przedmiotów możliwego dążenia, a tylko wobec jednego ostatecznie wypowie owo „chcę”. Motywy wyboru jednego dobra kosztem innych mogą być bardzo różne. Obserwacja świata dziecka daje pełny obraz tej różnorodności motywów. Wraz z wprowadzaniem młodego człowieka w świat wartości i uzyskiwaniem przez niego wiedzy o dobru i złu będzie pojawiał się też motyw moralny, o którym K. Wojtyła powie, że ostatecznie jest jedynym uprawnionym motywem leżącym u podstaw rozstrzygania przez wolę⁶¹. Wychowanie do wolności jest więc też kształtowaniem zdolności wyboru pomiędzy dobrami, tworzeniem systemu motywacji działania – oto drugi krok w drodze do realizacji tego celu wychowania.

Po drugie, wolność wyboru i faktyczne akty wybierania pomiędzy dobrami są uzewnętrznieniem samej woli (czyli chęci) wybierania, ale także – co mocno podkreśla Wojtyła – ostatecznie określają samego człowieka w jego fundamentalnym wyborze samego siebie⁶². Człowiek może z własnej woli pozbawić się prawa wyboru, przenosząc prawo decydowania o sobie na innych. Jest to jednak wybór rezygnacji z własnej wolności, ucieczka od wolności⁶³. Fundamentalny wybór człowieka kończy się tu utratą siebie, co w konsekwencji stawia pod znakiem zapytania samą godność człowieka opartą przecież na posiadaniu wolności⁶⁴ i podstawę całej personalistycznej koncepcji wychowania. Taki wybór nie jest „godny” człowieka.

Człowiek może też objawić swą moc wybierania poprzez chęć uwolnienia się od wszelkich uzależnień, manifestując w ten sposób pragnienie (dobrze znane stoikom) pełnej niezależności. Intencją wolności negatywnej jest uwolnienie człowieka od różnorodnych krępujących go pęt, lecz poza jej zasięgiem znajduje się to, ku czemu się on otwiera. Kardynał Wojtyła stawia więc przed człowiekiem takie oto zadanie: ma on uwalniać się od zniewolenia ze strony innych osób, grup społecznych, klas, narodów itd., od narzucanych religii, ideologii, systemów politycznych, w imię godności człowieka⁶⁵, ale otwierać się na prawdziwe dobro, które nie znie-

⁵⁹ Poprzestanie na tym poziomie wolności prowadzi do jej „wyrodzenia” w swawolę, wolność dzika, która jest tylko karykaturą wolności właściwej. Zob. P. Ricoeur, *Wolność rozsądna i wolność dzika*, tłum. H. Bortnowska [w:] „Znak” 1970, nr 7–8, s. 839–959.

⁶⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 150.

⁶¹ Zob. tamże, s. 160–161 i 167–172.

⁶² Kategoria wyboru podstawowego jest mocno akcentowana we współczesnej teologii moralnej (K. Rahner, B. Schuller); zob. szerzej w: A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990, s. 98–121.

⁶³ Bardzo często źródłem takiej postawy jest lęk przed odpowiedzialnością, konsekwencją wolności, o czym szerzej w następnym punkcie paragrafu.

⁶⁴ „Istnienie osoby – mówi K. Wojtyła – utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności” (*Osoba i czyn*, s. 163).

⁶⁵ Bo „Jako synowie Boga nie możemy być niewolnikami. Nasze synostwo Boże niesie w sobie dziedzictwo wolności”, przypomina w: *Musicie od siebie wymagać*, s. 289.

wala, lecz wyzwala (od grzechu i poczucia winy) do szczęścia. Najgorszym zniewoleniem człowieka, według myśliciela, jest niewola grzechu, w którą wpada on przez: związanie się z nieprawdziwym dobrem, kult posiadania i władzy, uzależnienie się od popędów i namiętności⁶⁶. Kształtowanie sumienia (które zawsze nakierowane jest na dobro człowieka, bo ujawnia tkwiącą w wolności „zależność od prawdy o dobru”)⁶⁷ staje się w związku z tym integralną częścią wychowania do wolności.

W związku z tym wolność opiera się nie tyle na niezależności (choć ta w porządku intencjonalnym jest faktem), co na samozależności człowieka (autodeterminizm) – samostanowieniu. Wybór siebie, a także każdy konkretny wybór dobra jest możliwy, bo człowiek ma zdolność, moc i zadanie stanowienia o sobie, zakorzenione w samo-panowaniu i samo-posiadaniu. Dlatego nie może się on uwalniać od wartości, one bowiem pozwalają mu stanowić o sobie. Wolność człowieka to „wolność do nich, albo lepiej jeszcze się wyrażając – *wolność dla* nich: dla przedmiotów, dla wartości”⁶⁸ (wolność pozytywna). Dopiero w relacji do wartości człowiek staje się kimś, jest bowiem „bytem samostwarzającym się pod względem moralnym w swych czynach”⁶⁹, a nawet „przekracza” czy „przerasta siebie” „w prawdzie”⁷⁰.

W ten sposób odsłonięty został trzeci krok w wychowaniu do wolności, ten decydujący, bo kierujący już wprost do pełnego doświadczenia wolności (a zarazem jądra wolności), tj. samostanowienia, ale też najtrudniejszy, bo niemożliwy bez odniesienia do prawdy, która ma być drogowskazem w kierowaniu się ku konkretnym dobrom⁷¹. Uwrażliwianie dziecka, a potem młodego człowieka, na potrzebę przestrzeni wolności, rozwijanie systemu motywacyjnego i racjonalności w dokonywaniu konkretnych wyborów jest przygotowaniem do pracy nad zrozumieniem siebie jako istoty wolnej, bo władającej sobą, zależnej przede wszystkim od siebie, ale też tworzącej siebie i niejako zmuszonej do ciągłego potwierdzania siebie i wyboru w działaniu, a więc stanowienia o sobie. Cały proces wychowania ma służyć przyje-

⁶⁶ Jak mówi Jan Paweł II w Orędziu na XXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 roku: „Uwolnienie od niesprawiedliwości, od strachu, od przymusu, od cierpienia nie służyłoby niczemu, gdyby człowiek pozostał niewolnikiem w głębi serca, niewolnikiem grzechu”; „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 2.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 188.

⁶⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 163–164. Por. pokrewne stanowisko pedagogiki kultury wobec wolności pozytywnej. Dla S. Hessena wolność pozytywna to autonomia, „posłuszeństwo prawu, które człowiek sobie nadał w wyniku wyboru przez osobowość i ustalenia nadosobowej wartości”; *Podstawy pedagogiki*, s. 79.

⁶⁹ J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 25. Zob. też K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 136–137.

⁷⁰ Jest to moment transcendencji (pionowej) osoby; zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 147–148 i 171–172.

⁷¹ Ale tylko drogowskazem, bo ostatecznie wiedza o dobru, czyli prawda o nim, nie może całkowicie zdeterminować człowieka w jego wyborach, coś by bowiem zostało z jego wolności. Wolność pozostaje zawsze wolnością między dobrem a złem. W tym się wyraża wpisana w istotę wolności antynomiczność, jak trafnie to nazywa i opisuje T. Gadacz, zob. *Wolność i świadectwo* [w:] „Znak” 1992, nr 1, s. 113 oraz *Wychowywać do wolności. XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 19, s. 15. Ale trzeba też pamiętać o pochodzącym od św. Augustyna i św. Tomasza rozróżnieniu między *liberum arbitrium*, czyli wolnością wyboru, autonomią, a *libertas* jako wolnością związaną z dobrem będącym ostatecznym celem.

ciu tej fundamentalnej prawdy o sobie, która aby wyjść z poziomu potencjalności, w którym początkowo tkwi w człowieku, wymaga jednak rozwinięcia w nim refleksywności jego świadomości (czyli zdolności do przeżywania siebie jako podmiotu i bytowania w pełni podmiotowego)⁷². Doświadczenie dojrzałego kształtu wolności jest więc tożsame z dojrzałością osobową⁷³. A jako że nie jest to stała, raz opanowana właściwość, z etapu wychowania przechodzi w trwający całe życie etap samowychowania do wolności.

Wolność jest głęboko wewnętrznym, podmiotowym doświadczeniem człowieka, nieodstępownym i niepodzielnym⁷⁴. Musi być jednak przekazywalna, komunikowalna, musi w jakiś sposób dać się zaprezentować jednym przez drugich. Wychowanie do wolności ma być właśnie takim „mówieniem” o niej (ale chyba najmniej słowami, a przede wszystkim poprzez świadectwo). Dla Jana Pawła II najlepiej czynił to Jezus Chrystus; wolność była dla Niego celem, do którego zmierzał cały jego trud wychowawczy⁷⁵. Wypełnianie przestrzeni wychowania postawą akceptacji, odpowiedzialności oraz szacunku dla wolności drugiego człowieka, a więc kierowanie się podstawowymi zasadami wychowania⁷⁶, ale także zaświadczenie o wolności własną wolnością stanowi – w rozumieniu K. Wojtyły – najlepszy sposób przyciągnięcia młodego człowieka ku wolności w prawdzie. Bo tylko wolność może zrodzić wolność; tylko wolny człowiek może „nauczyć” wolności drugiego człowieka, ale ostatecznie nikt nie może wybrać za drugiego człowieka jego wolności. W tej decyzji człowiek pozostaje zawsze sam ze sobą⁷⁷. Rola wychowawcy w tym miejscu się kończy.

Wybór wolności w prawdzie to wybór odpowiedzialnej wolności, gotowość przyjęcia konsekwencji własnych wyborów. Wychowanie do wolności jest nieodłącznie związane z wychowaniem do odpowiedzialności. Uzyskuje ona w niniejszej pracy miano kolejnego ważnego celu wychowania przede wszystkim z uwagi na wyodrębnienie jej przez K. Wojtyłę jako kluczowej w systemie wartości.

⁷² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 108–111. Autor mówi tu o relacji natury człowieka, czyli jego człowieczeństwa, do świadomości, a w związku z tym do osobowości człowieka. Człowieczeństwo jest pewną potencjalnością w człowieku, która może się uaktualnić dzięki świadomości, a więc rozwiniętej osobowości. Samostanowienie jako wyraz człowieczeństwa współgra więc z dojrzałością osobowości.

⁷³ Jest to, jak formułuje to A. Szostek, połączenie *wolności psychologicznej z wolnością moralną*; zob. tenże, *Natura, rozum, wolność*, dz.cyt., s. 105.

⁷⁴ Jest w tej myśli zawarty radykalny personalizm Wojtyły, zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz.cyt., s. 215.

⁷⁵ Zob. Ks. E. Staniek, *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, Kraków 1995, s. 7.

⁷⁶ Na bazie których tworzą się tak potrzebne dla zakorzenienia wolności więzi osobowe. O ich znaczeniu (zwłaszcza więzi rodzinnej) najszybciej przekonujemy się, kiedy zostają one naruszone. Wtedy bowiem bardzo często dochodzi do głosu owa niszcząca siła wolności, szukająca „więzi” wokół celów przestępczych, kontestacyjnych itp.; por. T. Gadałcz, *Wychowywać do wolności*, dz.cyt.

⁷⁷ W tym sensie wychowanie do wolności musi być wychowaniem antyautorytarnym, choć jednocześnie autorytatywnym (bo opartym na osobowym autorytecie); por. T. Gadałcz, *Wychowywać do wolności*, dz.cyt.

b. Odpowiedzialność

Rozważania wokół odpowiedzialności są domeną filozofii. Jest to zagadnienie, które wciąż skupia uwagę myślicieli, czego owocem jest znajdowanie coraz to nowych aspektów tej wartości⁷⁸. Nauka o wychowaniu również nie może się obejść bez tego pojęcia, korzysta jednak najczęściej z dorobku tej pierwszej⁷⁹. Wspólna wszystkim ujęciom jest analiza podmiotowo-przedmiotowa odpowiedzialności, a więc pytanie: kto i za co jest odpowiedzialny? Tak też czyni K. Wojtyła⁸⁰.

Pytanie o podmiot odpowiedzialności (kto?) otwiera cały rozdział nowych pytań i problemów z nim związanych. Po pierwsze, kim jest ten, kto doświadcza odpowiedzialności; po drugie, jak rozumieć samo to doświadczenie. R. Ingarden⁸¹, jak pamiętamy, dokonał rozróżnienia na 4 sytuacje uwikłania w odpowiedzialność: ponoszenie odpowiedzialności, podejmowanie (branie) odpowiedzialności, pociąganie do odpowiedzialności i działanie odpowiedzialne. Z kolei sam podmiot, aby stanowić źródło decyzji i podstawę odpowiedzialności, też musi spełniać określone warunki, a mianowicie być podmiotem świadomym i posiadać swobodę decyzji i postępowania oraz być odniesionym w nim do wartości. Dla autora *Osoby i czynu*, etyka i teologa, najważniejszą sytuacją jest działanie odpowiedzialne, a więc odpowiedzialność w aspekcie moralnym. Jej zaistnienie wiąże się z faktem, iż człowieka charakteryzuje, jak mówi Wojtyła, otwarcie na wartości, na które on odpowiada, a że wartości te posiadają walor powinnościowy, odpowiadanie na nie jest formą odpowiadania za nie, czyli właśnie odpowiedzialnością⁸². Jeśli jednak rozważamy problem wychowania do odpowiedzialności, równie ważna jest też sytuacja podejmowania odpowiedzialności, brania jej na siebie, czyli aspekt psychologiczny tego doświadczenia.

Jak widzimy, odpowiedzialność, podobnie jak wolność, wymaga zaangażowania rozwiniętej świadomości człowieka; współgra z dojrzałością osobową. Cały proces wychowania skierowany na rozwój dojrzałej osobowości oznacza dążenie do uformowania z nich w człowieku trwałych „dyspozycji” osobowych. W rozumieniu Wojtyły są one wartościami, tak więc wyposażenie w te kwalifikacje oznacza, z jednej strony, ciągły wysiłek potwierdzania przez człowieka ich wyboru, jako wartości właśnie, z drugiej – staje się podstawą nadawania wartości samej osobie.

⁷⁸ Zob. np. *O odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10; G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 231–262 czy H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

⁷⁹ Zob. np. *Edukacja aksjologiczna. T. 2. Odpowiedzialność pedagoga*, pod red. K. Olbrycht, Katowice 1994, 1995, zob. też K. Wrońska, *Problem odpowiedzialności w wychowaniu w ujęciu pedagogiki postmodernistycznej, fenomenologicznej i personalistycznej*, referat wygłoszony na Zjeździe Pedagogicznym w Toruniu w 1995 roku (maszynopis).

⁸⁰ Najważniejsze jego prace na ten temat to: *Miłość i odpowiedzialność*, *Osoba i czyn* oraz *Człowiek w polu odpowiedzialności*.

⁸¹ Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, dz.cyt., s. 73–74.

⁸² Oto jego słowa: „Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości”, i dalej: „Zachodzi powinność odniesienia się do przedmiotu wedle jego prawdziwej wartości, a w parze z nią rodzi się odpowiedzialność za przedmiot pod kątem jego wartości – czyli krótko: odpowiedzialność za wartość”; *Osoba i czyn*, s. 207.

Jaka zachodzi między nimi relacja? W jakim sensie, jeśli obie stanowią wartość, wolność umożliwia odpowiedzialność?

Wolność jako warunek odpowiedzialności to wolność w znaczeniu psychologicznym, w sensie świadomości dysponowania swobodą decyzji i postępowania. Ten aspekt wolności jest też podstawą wybierania między dobrem a złem, a więc wolności, którą Wojtyła nazywa dojrzałą. Wolność pozytywna to wybór dobra, opowiedzenie się za nim, inaczej mówiąc: odpowiedzialność za nie. Na poziomie wolności dojrzałej, wolności w prawdzie, dochodzi więc do zatarcia relacji warunkowania, w jakiej miałyby się znaleźć wolność i odpowiedzialność, i (a może przez to) do ujawnienia ich obu jako wartości osoby (ich nosiciela), ściśle ze sobą związanych⁸³. W tym sensie wychowanie do wolności byłoby jednocześnie wychowaniem do odpowiedzialności, i na odwrót.

Właściwa realizacja owych celów wychowania – to przede wszystkim rozwijanie poczucia odpowiedzialności i umożliwianie odpowiedzialnego działania, bowiem dopiero w zetknięciu z wartością przedmiotową daną w działaniu realizuje się wartość moralna (a więc tutaj: dobro spełnienia odpowiedzialności), sama zaś wartość moralna nie powinna być wartością intendowaną. Jest to więc zagadnienie przedmiotu odpowiedzialności (za co?), dające szerokie pole do działania wychowawczego. Ono bowiem powinno umożliwić młodemu człowiekowi znalezienie się w różnorodnych sytuacjach odpowiadania za zadany przedmiot działania. A każda taka sytuacja wymaga zaangażowania zarówno uczuć, jak rozumu i woli. Jego emocjonalna strona to przede wszystkim wzbudzenie poczucia odpowiedzialności, racjonalna strona – to refleksja nad sprawstwem i w konsekwencji skutkami podjętego działania, a więc nad istotą odpowiadania za własny czyn, i w końcu strona wolicjonalna – to akt decyzji i zgody na podjęcie odpowiedzialności. Wzbudzanie świadomości odpowiadania za każdorazowe działanie, którego jest się sprawcą, rozwija z kolei w młodym człowieku świadomość odpowiedzialności jako takiej, a także świadomość faktu bycia odpowiedzialnym czy powołania do odpowiedzialności (i w związku z tym zrozumienie konieczności ponoszenia odpowiedzialności i bycia pociągniętym do odpowiedzialności). Stopniowe rozpoznawanie i przyjmowanie odpowiedzialności współgra z kształtowaniem się sumienia; ono też będzie pierwszym czynnikiem (samo)kontrolnym i oceniającym postępowanie człowieka, przede wszystkim w postaci poczucia winy, w przypadku rozminięcia się z normą moralną, czyli spełnieniem czynu naganego lub niedopełnieniem obowiązku⁸⁴. W tym też znaczeniu odpowiedzialność człowieka jest zawsze odpowiedzialnością wobec siebie (własnego sumienia).

Za co człowiek jest odpowiedzialny? W odpowiedzi na to pytanie K. Wojtyła ujawnia się jako radykalny personalista, stwierdza bowiem, iż człowiek jest przede wszystkim odpowiedzialny za siebie. Jak to rozumieć? „Jest to odpowiedzialność – jak mówi – za to, że jestem dobry lub zły jako człowiek, odpowiedzialność najbardziej podstawowa, odpowiedzialność moralna”⁸⁵, czyli odpowiedzialność za włas-

⁸³ Por. J. Filek, *Pytania do odpowiedzialności* [w:] *O odpowiedzialności* „Znak” 1995, nr 10, s. 27.

⁸⁴ Podobne ujęcie prezentuje K. Sośnicki, zob. *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973, s. 83–87; zob. też J. Górniewicz, *Aksjologiczny wymiar odpowiedzialności w filozofii i teorii edukacji* [w:] *Edukacja aksjologiczna*, t. 2, dz.cyt., s. 35–42.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 52.

nią wartość moralną⁸⁶. Choć najbardziej podstawowa, nie może ona jednak przesłaniać wartości przedmiotowej, ku której w konkretnym działaniu powinna skierowywać się wola człowieka; ma się w nim jak gdyby odbijać, ale nie stanowić bezpośredniego motywu działania. Tym motywem ma być „powinność odniesienia się do przedmiotu wedle jego prawdziwej wartości”⁸⁷, czyli odpowiadanie na wartość (zgodnie z relacją: *powinienem – odpowiadam*), a wiadomo, iż w przeżyciu powinności już i tak jest jakoś obecne przeżycie odpowiedzialności. Można to ująć jeszcze inaczej: człowiek jest bytem otwartym na wartości, za które odpowiada, a że sam też jest wartością, odpowiada więc za własną wartość⁸⁸, a wartość osoby najpełniej realizuje się właśnie w otwarciu na, czyli wyborze, wartości. Każdy człowiek ma swoje, sobie właściwe pole odpowiedzialności, ze względu na wiek, role społeczne i szereg innych czynników środowiskowych. Rodzice i wychowawcy, stawiając sobie za cel rozwijanie u swych dzieci i wychowanków postawy odpowiedzialności za siebie, powinni więc: po pierwsze, umożliwiać im inicjowanie działań, w których młodzi będą mogli poczuć się ich autorami, twórcami, odpowiedzialnymi za wszystko, co wiąże się z tym działaniem, po drugie stawiać dzieci i młodzież wobec różnych zadań, wynikających z pełnienia ról domowych, szkolnych itp., w których będą mieli możliwość wystąpienia we wszystkich czterech relacjach związanych z odpowiedzialnością, łącznie z egzekwowaniem niewypełnienia zadania czy działania naganego, co jest jednoznaczne z pociągnięciem do odpowiedzialności za skutki takiego działania.

Pierwszy obowiązek człowieka, odpowiedzialność za siebie, to jednak jak gdyby dopiero połowa pola odpowiedzialności człowieka; ma ono swoją kontynuację, rozwinięcie w następnym obowiązku – odpowiedzialności za drugiego. Podkreślanie przez K. Wojtyłę przede wszystkim wątku odpowiedzialności za siebie nie musi być odczytywane jako konsekwentne ograniczanie wątku dialogicznego odpowiedzialności⁸⁹. Wydaje się, że autor *Osoby i czynu* chce w ten sposób podkreślić, że nie sposób odpowiadać za drugiego, jeśli nie spełnia się tego obowiązku najpierw wobec siebie. Dojrzała osoba to ta, która spełnia się w odpowiedzialności za siebie, za swoje człowieczeństwo, i tylko taka osoba może wziąć na siebie odpowiedzialność za drugiego człowieka. Wyrażnie to podkreśla w poniższych słowach:

„Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie (...) może także stawiać się darem dla innych”⁹⁰, darem „z siebie samego”, darem „bezinteresownym”.

⁸⁶ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 208.

⁸⁷ Tamże, s. 207.

⁸⁸ Wojtyła mówi, iż człowiek jest dla siebie pierwszym i podstawowym przedmiotem stanowienia, „człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, lecz także o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości”, tj. człowieczeństwa. Zob. szerzej K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz.cyt., s. 9.

⁸⁹ Zob. np. E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, dz.cyt., s. 54–57, gdzie autor prezentuje swą myśl o odpowiedzialności. Nie jest nią odpowiedzialność za prawdę ani autentyczność; jej istota tkwi w odpowiedzialności za drugiego. Ten wątek odpowiedzialności opisuje też P. Ricoeur, zob. *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 45–48 i H. Jonas, zob. *Zasada odpowiedzialności*, dz.cyt., s. 179–196. Obaj wprowadzają pojęcie słabości na określenie przedmiotu odpowiedzialności. Najbardziej naturalną odpowiedzialnością wobec tego jest, według Jonasa, odpowiedzialność rodzicielska (bo oparta na słabości – dziecka, które jest zdane na troskę matki i ojca).

⁹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz.cyt., s. 11. Również ewangeliczna formuła: „miłuj bliźniego swego, jak siebie samego”, jest wyrazem tej racji.

Jest faktem niezaprzeczalnym, iż wymiar międzyosobowy odpowiedzialności został w sposób wyczerpujący opisany dopiero przez myślicieli dialogicznych i fenomenologów, K. Wojtyła natomiast bardzo wyraźnie wskazał (w dziele *Miłość i odpowiedzialność*) na pewien konieczny warunek zaistnienia odpowiedzialności w wymiarze międzyosobowym, zarazem jej nośnik i gwarant. Jest nim więź. To ona ostatecznie rodzi odpowiedzialność za drugą osobę⁹¹.

W wychowaniu, w którym chodzi o dobro dziecka–wychowanka, w związku z czym odpowiedzialność za jego rozwój i dojrzałość osobową zostaje wpisana w istotę tej dziedziny oddziaływania społecznego, musi więc być założony jeszcze jeden cel i jednocześnie zasada wychowania, tj. miłość. Wychowanie do miłości przez miłość, czyli budowanie więzi międzyludzkich jest trzecim elementem teleologii wychowania K. Wojtyły. To ona ukierunkowuje wolność człowieka i pozwala zaistnieć odpowiedzialności; jak mówi filozof: „wolność jest dla miłości”, zaś miłość zwrócona jest zawsze „na prawdziwe dobro osoby” i troskę o nie⁹².

c. Miłość

K. Wojtyła mówi o miłości jako o szczytowym akcie osoby, w którym ona sama najlepiej się wyraża i zarazem spełnia⁹³. A więc sama wolność człowieka uzyskuje pozycję jedynie środka, celem natomiast jest miłość. Jest ona pierwsza zarówno w porządku moralnym i hierarchii cnót, jak i w hierarchii pragnień i tęsknot człowieka⁹⁴. Konstytuuje strukturę międzyosobowej wspólnoty, a więc „wydarza się” między „ja” i „ty”, w różnych kształtach, np. w postaci miłości rodzicielskiej, oblubieńczej, przyjaźni, życzliwości. Cechuje ją bezinteresowność, dążność do wzajemności, a ponadto pozwala budować więź międzyosobową, tak ważną dla prawidłowego rozwoju człowieka oraz niezbędną, o czym była mowa wcześniej, dla zaistnienia odpowiedzialności za drugiego. Miłość, jak mówi kardynał Wojtyła, to a f i r m a c j a osoby, czyli takie do niej odniesienie, które ma na względzie jej autentyczne dobro. Jest ono, ze strony darzącego miłością, pełne troski, oddania, ze strony obdarzonego miłością – wypełnione zaufaniem.

Z psychologicznego punktu widzenia miłość jest jedną z najważniejszych potrzeb towarzyszących człowiekowi od momentu narodzin do ostatnich chwil życia. Jest więc w sposób naturalny związana z wychowaniem w środowisku rodzinnym, jako pierwszym polem afirmacji osoby dziecka. Miłość rodzicielska jest prawem dziecka, co oznacza w praktyce powinność ze strony matki i ojca gwarantowania dziecku poczucia bezpieczeństwa, akceptacji, czułości, poświęcania mu czasu

⁹¹ Z badań W. Poznaniaka wynika, że w grupie przestępców, a więc osób już pociągniętych do odpowiedzialności za wykroczenia, występuje gotowość brania odpowiedzialności za swoje czyny, jeśli ich skutki dotknęły bliskich im osób, zaś w przypadku osób obcych najczęściej dochodzi do przerzucania odpowiedzialności na innych, cyt. za K. Ostrowską, *Poczucie odpowiedzialności jako element dojrzałej osobowości* [w:] *Edukacja aksjologiczna*, t. 2, dz.cyt., s. 29.

⁹² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 116 i 120.

⁹³ Zob. M. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy* [w:] *tenże, Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 94–95.

⁹⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 120.

i uwagi⁹⁵. To prawo dziecka coraz częściej nie jest z różnych przyczyn respektowane, dlatego zasadne wydaje się występowanie przez K. Wojtyłę z postulatami wychowania miłości⁹⁶ i jednocześnie postawienie miłości w rzędzie zasad wychowania rodzinnego.

Trud wychowania miłości ma jednak szersze odniesienie, niemieszczące się w obrębie pełnienia powinności rodzicielskich. Rodzina to również miejsce (choć nie jedyne) pielęgnowania miłości oblubieńczej między kobietą i mężczyzną, która – wedle słów filozofa – nie jest tak po prostu dana; ona „poniekąd nigdy nie «jest», ale tylko wciąż «staje się» w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania”⁹⁷. Jako podlegająca normie (afirmacji wartości osoby, czyli niesienia pełni dobra dla drugiej osoby), miłość ta staje się cnotą, a więc już nie tylko jest spełnieniem w sferze uczuć człowieka, ale pozwala na jego odrodzenie się moralne⁹⁸. Wojtyła powie wyraźnie: „miłość jest istotnie najwyższą wartością moralną”⁹⁹. Nie tu miejsce na dokładną analizę tego oblicza miłości, ale warto jest podkreślenia jej znaczenie wychowawcze. Z punktu widzenia dziecka, miłość wzajemna małżonków – rodziców jest najlepszym sposobem wprowadzania go w wartościowy świat ludzi, ponadto zabezpiecza jego potrzeby psychiczne, a nadto staje się wzorem i punktem odniesienia do jego przyszłych wyborów życiowych.

Choć miłość, w rozumieniu K. Wojtyły, najpełniej realizuje się w rodzinie (w postaci miłości rodzicielskiej i oblubieńczej), może i powinna być ona regulatorem wszelkich relacji międzyosobowych, w myśl zasady ewangelicznej: *miłuj bliźniego swego, jak siebie samego*. Owo oblicze miłości to, najogólniej mówiąc, *życzliwość* i akceptacja drugiej osoby¹⁰⁰. Jej obecność w procesie wychowania – jako zasady wychowania – przemienia roszczenie wychowawcze w wiarygodne i prawomocne oddziaływanie pedagogiczne, „optykę funkcjonowania” w „optykę bycia” i spotkania¹⁰¹. Bez *miłości życzliwości* trudno byłoby realizować pozostałe zasady: branie odpowiedzialności za wychowanka i poszanowanie w nim wolności, a sam proces

⁹⁵ Warto przypomnieć w tym miejscu słowa Jana Pawła II, skierowane do rodziców na zakończenie przemówienia dla dzieci pierwszokomunijnych w Zakopanem 7 czerwca 1997 roku: „Nie dajcie się zwieść pokusie zapewniania potomstwu jak najlepszych warunków materialnych za cenę Waszego czasu i uwagi, które są mu potrzebne do wzrastania (...) Jeśli chcecie obronić Wasze dzieci przed demoralizacją i duchową pustką, które proponuje świat przez różne środowiska, a nawet szkolne programy, otoczcie je ciepłem Waszej rodzicielskiej miłości i dajcie im przykład chrześcijańskiego życia”; Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997. Przemówienia, homilie, Kraków 1997, s. 150.

⁹⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 84–86, 123–125.

⁹⁷ Tamże, s. 124.

⁹⁸ Jak mówi filozof, „jestem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby, a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra”, tamże, s. 123.

⁹⁹ Tamże, s. 123.

¹⁰⁰ Warto w tym miejscu zauważyć, że K. Wojtyła skupia się przede wszystkim na pierwszej części przykazania: *miłuj bliźniego swego*, stąd charakterystyka miłości jako „faktu międzyosobowego”. Wydaje się, że postulowanie wychowania miłości powinno obejmować również aspekt miłości samego siebie, istotny zwłaszcza z punktu widzenia prawidłowego rozwoju psychicznego człowieka.

¹⁰¹ Zob. M. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, dz.cyt., s. 66–68, również K. Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, Lwów 1901, s. 219–220, wprowadzający pojęcie miłości bliźniego do relacji między nauczycielem i uczniem, a także S. Ruciński, akcentujący wartość *bycia z dzieckiem* w miejsce kształtowania go wedle określonego wzoru, zob. *Aksjologia dziś* [w:] „Rocznik Pedagogiczny” 1995, t. 17, s. 42–49.

wychowania byłby naznaczony sztywnością i formalizmem. Wszystkie trzy zasady stanowią jak gdyby materialną (treściową) stronę ogólnej normy wychowania, opisanej w postulatcie upodmiotowienia wychowanka.

Filozofia autora *Miłości i odpowiedzialności* pozwala również na uchwycenie miłości w znaczeniu celu wychowania. Jest ona bowiem wartością moralną, i właśnie jako taka powinna stać się powinnością i celem człowieka. Ten sens miłości najlepiej wyraża ewangeliczna formuła przykazania miłości (Mt 22,35–40, J 13,34, Ga 5,14 i in.), która z kolei dała Wojtyłę podstawę do postulowania wychowania miłości i do miłości¹⁰². W jaki sposób należy rozumieć ten przedmiot przykazania i p o w i n n o ś c i moralnej i jak go realizować w praktyce wychowawczej?

W literaturze pedagogicznej jest on opisywany jako specyficzny zespół postaw interpersonalnych, nacechowanych moralnie, tj. skierowanych na dobro innych ludzi, motywowanych powszechną doń życzliwością. Często określa się je mianem postaw altruistycznych¹⁰³.

Ten aspekt miłości, nazywany a l t r u i z m e m czy życzliwością, wymagający ciągłego kształtowania odpowiedniego poziomu wrażliwości na cudzy los, jest bardzo mocno podkreślany w nauczaniu papieskim Jana Pawła II. Papież wyprowadza go z zakorzenionego w teologii chrześcijańskiej podstawowego prawa personalizmu: prawa osoby do godnego życia. Kieruje go, w formie apelu o budowanie cywilizacji miłości, do wszystkich ludzi. Na tym poziomie bycia osobą nie sposób bowiem osiągnąć doskonałości (tak jak osiąga się np. biegłość w czytaniu czy w pracy z komputerem). W tym zakresie wychowania moralnego rodzice i wychowawcy sami nie przestają być jednocześnie podmiotami wychowania, zgodnie z myślą K. Jaspersa, iż

„(...) tylko ten wychowuje, kto wychowuje jeszcze samego siebie mocą komunikacji. Tylko ten odebrał wychowanie, kogo wychowano do tego samowychowywania siebie w medium ścisłej i nieustrudzonej edukacji”¹⁰⁴.

Norma personalistyczna przynosi jeszcze inną prawdę o człowieku, tę mianowicie, iż nie może on być nigdy sprowadzony do roli przedmiotu, a więc jedynie środka w realizacji czyjegoś celu. Jest ona szczególnie ważna, jak zauważa K. Wojtyła, w wymiarze miłości oblubieńczej, między kobietą a mężczyzną, czemu poświęca całe dzieło: *Miłość i odpowiedzialność*. Dlatego też, ze względu na łatwość uprzedmiotowienia jednego z partnerów w tego typu związku¹⁰⁵, autor występuje tutaj z postulatem wychowywania owej miłości. Wysiłek związany z przygotowaniem do pełnienia roli żony czy męża¹⁰⁶ to przede wszystkim zrozumienie istoty normy perso-

¹⁰² Jan Paweł II bardzo często w swym nauczaniu odwołuje się do pojęcia *cywilizacji miłości*, jako tej rzeczywistości, do której człowiek współczesny powinien zmierzać w swym powołaniu. Zob. np. Jan Paweł II, *Kochana młodzieży!*, tłum. M. Korycka, Warszawa 1997, s. 80–103.

¹⁰³ Zob. np. H. Muszyński, *Rozwój moralny*, Warszawa 1983, s. 178–219, według którego najważniejsze spośród nich to postawy: poszanowania czyjejś godności, poszanowania życia i zdrowia, tolerancji, współodczuwania i opiekuńczości, uczciwości, poszanowania własności i autonomii jednostki.

¹⁰⁴ K. Jaspers, *Uwagi o wychowaniu* [w:] „Znak” 1991, nr 9, s. 90.

¹⁰⁵ Ze względu na „czynnik płci” obecny w tego typu relacjach międzyosobowych, zob. np. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2 oraz W. Półtawska i A. Półtawski, *Filozofia Karola Wojtyły a rodzina* (maszynopis), s. 9–13.

¹⁰⁶ Miłość oblubieńcza między kobietą i mężczyzną, zgodnie z doktryną katolicką, którą Wojtyła re-

nalistycznej w jej znaczeniu pozytywnym (*miłuj*) i negatywnym (*nie używaj*). *Miłowac* znaczy, po pierwsze, dostrzec osobę i jej dobro (moment obiektywny miłości), po drugie, wyjść poza własny egoizm i skierować się ku drugiemu człowiekowi (moment altruistyczny miłości)¹⁰⁷.

Ów postulat personalizacji miłości, formy jej wychowania, dokładnie scharakteryzowanej przez K. Wojtyłę w związku z miłością małżeńską, wydaje się, iż można odnieść do pozostałych wymiarów miłości, a więc miłości obejmującej najbliższych (rodziców, dzieci, rodzeństwa itd.), do przyjaźni, omawianej wyżej miłości bliźniego, czyli życzliwości (nawet do tego najdalszego), jak również, w pewnym sensie, miłości Boga. We wszystkich bowiem tkwi ten sam – moralny – wyznacznik ich sensu.

Ten moralny sens miłości, daru z siebie dla drugiej osoby, pozwala ostatecznie uzasadnić jej status jako celu wychowania. Jednocześnie samo doświadczanie miłości jako daru (z istoty niezasłużonego), a więc bycie obdarowanym czyjąś miłością, pozostaje wartością niemieszczącą się w pojęciu celu.

prezentuje, znajduje swe prawomocne miejsce w instytucji małżeństwa. Jej religijny (sakramentalny) charakter jest jednocześnie uzasadnieniem tego płciowego wymiaru miłości. Zob. *Miłość i odpowiedzialność*, s. 32–33.

¹⁰⁷ Tamże, s. 140 i 155.

PERFEKCJORYZM, WZORCZOŚĆ I NAŚLADOWANIE W WYCHOWANIU

1. *Ideał wychowania ideałem doskonałości moralnej*

W personalistycznej koncepcji wychowania opartej na metafizyce osoby ludzkiej i obiektywistycznej koncepcji dobra nie może zabraknąć pojęcia *i d e a ł u*. Jako pojęcie najogólniejsze i zbierające, jako idea naczelna ma stanowić punkt dojścia, zamknięcie dla wszystkich idei, pojęć zawierających się w nim, będących jego składowymi. Jest więc najwyższym wzorcem (idea kierowniczą) służącym „realizacji określonego typu wartości w warunkach realnego świata”¹, czyli drogowskazem w urzeczywistnianiu wartości. Ideał to nie tylko idea najogólniejsza, ale też idea najwyższa, wartość idealna, co oznacza z kolei nieosiągalność jego pełnego faktycznego zaistnienia, zrealizowania². Ideał – mówiąc jeszcze inaczej – to jednocześnie najwyższy cel i ogół celów³.

Jeśli wychowanie człowieka ma mieć jakiś kierunek, a więc zmierzać ku czemuś, to właśnie ideał pozwala ten kierunek ujrzeć. Wpisanie ideału w rzeczywistość człowieka mówi też o samym człowieku jako o bycie w rozwoju, w ciągłej drodze, ukierunkowaniu. Postulowanie się pojęciem ideału oznacza więc opowiedzenie się za konkretnym modelem opisu bytu ludzkiego, jego istoty i miejsca w świecie. W myśli personalistycznej tym, co nadaje człowiekowi kierunek, jest *d o s k o n a ł o ś ć* moralna. Uzyskuje ona w tym ujęciu miano ideału, to znaczy staje się tym, co w najwyższej mierze czyni zadość wymaganiom człowieka, i dlatego też staje się przedmiotem dążeń człowieka⁴.

Rozumienie doskonałości w kategoriach ideału implikuje trudność związaną z problemem możliwości jej urzeczywistniania. W myśli chrześcijańskiej, w której doskonałość jest przypisywana naturze boskiej (a więc jeśli o niej mowa w odniesie-

¹ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 91.

² Por. tamże.

³ Zob. K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1964, s. 101, gdzie odnajdujemy definicję ideału jako jednej idei naczelnej wychowania, nadrzędnej i przenikającej wszystkie cele etapowe i częściowe wychowania, dzięki której uzyskują one zgodność i niesprzeczność względem siebie.

⁴ Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 144.

niu do człowieka, to zawsze w rozumieniu transcendentnym), wokół tego zagadnienia toczyły się poważne spory teologiczne. Na pytanie, czy doskonałość jest osiągalna przez samego człowieka w jego życiu doczesnym, padły – jak wiadomo – dwie wykluczające się odpowiedzi⁵. Z punktu widzenia wymagań ortodoksji jedna musiała zostać potępiona. Wiemy, że była nią odpowiedź twierdząca Pelagiusza. Stąd reprezentatywnym dla wieków średnich pozostał pogląd przeciwny, zaprezentowany przez św. Augustyna; zgodnie z nim człowiek nie jest w stanie sam osiągnąć pełnej doczesnej doskonałości⁶. Pogląd ten pozostaje aktualny w myśli chrześcijańskiej do dziś, zgodnie z zasadą, iż miarą wszystkiego, a więc także miarą doskonałości, jest Bóg. Człowiek w swym powołaniu może jedynie – i powinien – przybliżyć się do Boskiego wzoru doskonałości; w zasięgu człowieka jest dążność do doskonałości, stąd całe jego życie ma się stać procesem doskonalenia. Najobszerniej rozwinął tę myśl personalizm chrześcijański.

W filozofii personalistycznej i tomistycznej ideał doskonałości moralnej wypływa z ogólnej zasady doskonałości, w jaką wpisany jest każdy byt. Byt osobowy, jako byt moralny, jest charakteryzowany przez zasadę doskonałości moralnej. W rozumieniu K. Wojtyły należy to ująć jako dążenie do doskonalenia siebie jako człowieka poprzez każdy czyn przedmiotowo dobry. W sytuacji przeciwnej, tj. kiedy człowiek spełnia czyn zły, „marnuje się i dewaluuje”⁷ w swym człowieczeństwie. Doskonalenie się człowieka – w rozumieniu Wojtyły, w postaci perfekcjonizmu etycznego – jest procesem przebiegającym przez całe życie człowieka. Personalizm – jak wiemy – nazywa ten proces stawaniem się człowieka jako osoby. Każdy dobry czyn wpisuje się w ten proces stawania się osoby, każdy zły czyn ów proces zatrzymuje, czy nawet cofa.

Ideał doskonałości moralnej człowieka – przechodząc na grunt refleksji pedagogicznej – przyjmuje postać ideału wychowania, nadrzędnej kategorii regulującej całość oddziaływań wychowawczych. Personalistyczna koncepcja wychowania zakłada więc jako nadrzędny cel wychowania, któremu podporządkowane są wszystkie inne cele, treści i metody pracy wychowawczej, doskonałość moralną.

Pojęcie doskonałości było obecne i rozwijane już w myśli przedchrześcijańskiej oraz równoległe z nurtem chrześcijańskim, lecz poza nim. W starożytnej Grecji posługiwał się tym terminem Platon i stoicy. Pierwszy przydawał cechę doskonałości tym, którzy zbliżają się do idei dobra; drudzy rozumieli doskonałość jako „harmonię człowieka z przyrodą, z samym sobą, z rozumem”⁸.

Doskonałość jako pojęcie filozoficzne znalazło swoje zastosowanie w starożytnej teorii wychowania w postaci ideału kalokagatii (gr. *kalos* – piękny, *agatos* – szlachetny, dobry). W tym praktycznym ujęciu, doskonałość – harmonię pojmowano jako scalenie i równomierny rozwój fizyczno-duchowej natury człowieka. Wedle stoików, harmonia ta znajduje się w zasięgu możliwości człowieka, jest osiągalna.

⁵ Zob. W. Tatarkiewicz, *O doskonałości. Wybrane eseje*, Lublin 1996, s. 36–41.

⁶ Spór zapoczątkowany przez św. Augustyna i Pelagiusza miał swych kontynuatorów: w nurcie pelagiańskim pozostawali teolodzy jezuickcy, w nurcie augustyńskim – janseniści, kwietyści, kalwiniści. Zob. szerzej w: L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.

⁷ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, dz.cyt., s. 204.

⁸ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, dz.cyt., s. 35–36.

Stąd sam ideał kalokagatii można rozumieć jako ideał w praktyce życiowej i wychowaniu realizowalny, urzeczywistniany. Pytanie teologów z pierwszych wieków chrześcijaństwa, dotyczące możliwości doczesnego osiągnięcia doskonałości, tutaj uzyskuje odpowiedź potwierdzającą. Jest ona możliwa z uwagi na nieobecność w tej koncepcji boskiej – osobowej miary harmonii. Spójrzmy z kolei na wizerunek doskonałości odmalowany ręką myślicieli oświeceniowych i późniejszych. Czy odnajdziemy podobieństwa z myślą przedchrześcijańską, co zaś będzie oba ujęcia od różniało?

Tak jak dla chrześcijan doskonałość jest cechą Boga, tak dla myślicieli oświeceniowych własność tę uzyskuje sama przyroda, a wraz z nią – jako jej twór – człowiek. Doskonałość leży w zasięgu człowieka, który osiąga ją, gdy żyje zgodnie z naturą. W tym miejscu można dostrzec reminiscencje z wyżej przytoczonej koncepcji starożytnej, również głoszącej potrzebę życia w zgodności, harmonii z przyrodą, rozumem. Oświeceniowa koncepcja doskonałości poparta jednak była dodatkowo teorią społeczną, teorią rozwoju i ewolucji. Jak pokazuje W. Tatarkiewicz w przytaczanej rozprawie *O doskonałości*, doprowadziło to do sformułowania dwóch wizji dróg wiodących do doskonałości. Pierwsza droga jest drogą „powrotu do natury”, zerwania z cywilizacją niszczącą pierwotne zasoby natury człowieka, druga – przeciwnie – drogą skierowaną w przyszłość, która – uformowana zgodnie z prawami rozumu i opartej na nim cywilizacji – ujawni człowieka doskonałego⁹.

Nietrudno odnaleźć autorów tych koncepcji. Pierwszą, wraz z odpowiadającym jej ideałem wychowania naturalnego (in. swobodnego czy negatywnego), stworzył J.J. Rousseau¹⁰, drugą reprezentowali m.in. J. Locke, D. Hume, J.G. Herder, I. Kant, encyklopedyści oraz działacze polskiego oświecenia. To, co pozwoliło połączyć tych filozofów, to właśnie wspólna im idea postępu i rozwoju. Początkiem ludzkości – mówi J. Dewey, przywołując myśl I. Kanta¹¹ – jest życie wyposażone jedynie w instynkt i apetyt, które dopiero poprzez wychowanie może się rozwinąć w swej moralnej, rozumnej i wolnej istocie i stworzyć Człowieka. Wychowanie jest przez Kanta rozumiane jako proces, w którym człowiek staje się człowiekiem. Można to osiągnąć tylko na drodze dobrowolnego indywidualnego wysiłku każdej z osób ludzkich. Kantowi przyświecała idea doskonałej, tzn. wolnej, rozumnej Ludzkości, składającej się z wolnych i rozumnych osób. Wyraźnie zaznaczony personalizizm w myśleniu królewieckiego filozofa nosi w sobie znamiona epoki, z której wyrósł: nie może się uwolnić od cech indywidualizmu i uniwersalizmu czy – jak mówi Dewey – kosmopolityzmu¹². Ale jednocześnie jego ujęcie doskonałości jest jeszcze bezwzględnie połączone z zagadnieniem moralności, co nie jest tak oczywiste w przypadku pozostałych filozofów z drugiej grupy, tym bardziej J.J. Rousseau.

⁹ Zob. tamże, s. 42–45.

¹⁰ Zob. na ten temat np.: S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt., s. 29–51 oraz J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, Warszawa 1963, s. 122–129.

¹¹ Zob. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, dz.cyt., s. 104–106.

¹² Dopiero wiek XIX w Niemczech przynosi zmianę w postaci podporządkowania wychowania człowieka, a więc i ideału wychowania idei państwa i narodu. Jeśli dla oświeceniowych filozofów wychowania pełny rozwój osobowości jest nierozdzielnie związany z celem całej ludzkości i idea postępu, to dla filozofów idealistycznych XIX wieku w miejsce kategorii ludzkości pojawia się kategoria narodu i państwa, i w konsekwencji cel człowieka zostaje utożsamiony z celem narodu i/lub państwa.

Dzięki temu zachowana zostaje ciągłość pojęcia doskonałości rozumianego w kategoriach moralnych. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że właśnie XVIII wiek był dogodnym momentem do rozwinięcia pozamoralnego rozumienia doskonałości, a więc – jak pisze W. Tatarkiewicz¹³ – np. biotechnicznego i eugenicznego. Kryło się za tym zaakcentowanie potrzeby doskonalenia umysłowego, cielesnego, higienicznego, społecznego, eudajmonicznego. Do tego przewartościowania w największym stopniu przyczyniło się zerwanie z boską miarą doskonałości i przeniesienie jej na naturę, przyrodę, człowieka. Racjonalizm XVIII-wieczny nie zerwał jednak, bo nie mógł, z ogólną ideą doskonalenia.

Nurt perfekcjonistyczny w filozofii moralnej jest więc związany – jak pokazuje analiza – przede wszystkim z chrześcijaństwem i, na nim wyrosłym, tomizmem oraz personalizmem, a także z (zorientowaną personalistycznie) współczesną fenomenologią. Przedchrześcijańskie rozumienie doskonałości spełniło podwójną rolę: w wersji platońskiej znalazło swą kontynuację – poprzez Arystotelesa – w myśli chrześcijańskiej i jej koncepcji doskonałości moralnej, natomiast w wersji epikurejsko-stoickiej dało asumpt dla innych ujęć doskonałości, przede wszystkim dla tych, typowych dla Oświecenia, a opisanych wyżej, akcentujących pozamoralny jej charakter oraz dla rozumienia doskonałości jako pełni, harmonii.

Dla współczesnych personalistów, a więc i dla K. Wojtyły, rozważanie problemu doskonałości, zgodnie z przyjętymi założeniami metafizycznymi, musi się odbywać w obszarze etyki. Stosownie do głównej tezy personalizmu, iż osoba to byt moralny, wszystkie inne udoskonalenia człowieka – mówi Wojtyła – sprowadzają się ostatecznie do doskonałości moralnej, a nawet „przez nią dopiero stają się doskonałościami ludzkimi we właściwym słowa tego znaczeniu”¹⁴. Koncepcja perfekcjonizmu etycznego, a więc doskonalenia człowieka, czy ściślej: stawania się lepszym przez każdy dobry czyn, uwydatnia to jeszcze bardziej. Pozwala ona też na sprowadzenie rozważań o doskonałości jako ideale, czyli kategorii idealnej, nieosiągalnej, wręcz granicznej, kresie naszych wyobrażeń i dążeń¹⁵, do poziomu realnego, praktycznego i uchwytneho, a także powinnościowego. Droga do doskonałości staje się u Wojtyły wybór przez człowieka w jego życiu i działaniu dóbr, które przyczyniają się do udoskonalenia pod jakimś względem. Jest to konsekwencja rozumienia dobra jako tego, „co udoskonala byt (...), co go aktualizuje, co w ramach natury niejako potęguje jego istnienie”¹⁶. Szukanie takich dóbr jest – dla K. Wojtyły – powołaniem człowieka. Mieszczą się tu dobra związane z rozwojem człowieka we wszystkich jego wymiarach: intelektualno-sprawnościowym, psychicznym, osobowościowym, społecznym (w celu osiągnięcia harmonii w rozwoju – patrz oświeceniowa wizja doskonałości).

Wśród tych dóbr naczelne miejsce zajmują jednak te, które ostatecznie – jak mówi autor *Osoby i czynu* – stają się własnym dobrem osoby i stanowią o dobru moralnym osoby, a więc związane z rozwojem moralnym człowieka. Nie sposób w tym miejscu nie ustosunkować się do zarzutów, jakie podnieśli, w związku z personali-

¹³ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, dz.cyt., s. 45–47.

¹⁴ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz.cyt., s. 40.

¹⁵ Zob. W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, dz.cyt., s. 28.

¹⁶ H. Piłus, *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, dz.cyt., s. 188.

stycznym postulatem dążenia i realizowania przez człowieka wartości moralnych dla własnego udoskonalenia, przede wszystkim M. Scheler i D. von Hildebrand. Wyraża je pytanie: czy takie dążenie nie prowadzi do zafałszowania życia moralnego osoby w postaci faryzeizmu? Z tym pytaniem wiąże się generalny zarzut stawiany etykom perfekcjonistycznym¹⁷, iż może on prowadzić do wykształcenia w osobie dążącej do doskonałości moralnej poczucia wyższości w stosunku do innych, zadowolenia z siebie i pewności siebie, wręcz pychy, zaabsorbowania sobą, a więc postaw egocentrycznych, które utrudniają zaistnienie np. życzliwości, dobroci dla innych oraz pokrewnych postaw zwróconych ku drugim osobom¹⁸.

K. Wojtyła nie pozostawia tych pytań bez odpowiedzi. Odparciem podejrzenia o egocentryzm i indywidualizm perfekcjonizmu jest cała teoria społeczna filozofa, w której podkreśla się fundamentalną dla rozwoju osoby więź ze wspólnotą osób (realizującą się w relacji „ja – ty” i „my”) i spinającą ją postawę miłości i życzliwości (o czym była już mowa w rozdziałach poprzednich)¹⁹. Ale trzeba stwierdzić, że nawet jeśli w założeniach perfekcjonizmu etycznego da się obronić przed opisywanym zarzutem, to w praktyce często można spotkać właśnie tę wypaczoną formę moralności perfekcjonistycznej, i dlatego cały ów nurt nie znajduje powszechnej akceptacji i uznania. Tym większa w związku z tym spoczywa odpowiedzialność na wychowawcach, by czuwać nad niezafałszowaniem i autentyzmem postaw moralnych wychowanków.

Jeśli chodzi o zarzut faryzeizmu, często łączony z perfekcjonizmem, a wysuwany ze strony fenomenologów przy zagadnieniu relacji osoby do wartości moralnych²⁰, to pojawia się on jako wynik wyprowadzania problematyki etycznej z dwóch różnych sobie filozofii, w uproszczeniu klasyfikowanych jako filozofia bytu i filozofia świadomości. W związku z tym dochodzi do dwóch różnych interpretacji aktu moralnego. Wyrażenie „chcę dobra”, zgodnie z założeniami fenomenologii, musi prowadzić do odczytania go jako „chcenia odczucia własnej dobroci moralnej” (co jest, według Schelera, istotą faryzeizmu²¹). Wychodząc jednak z założeń realistycznej filozofii bytu, wyrażenie „chcę dobra” oznacza coś zupełnie innego. Jak pisze S. Ruciński:

„W etyce chrześcijańskiej, z pozycji której K. Wojtyła analizuje poglądy Schelera, dążenie do dobra oznacza stawianie sobie przedmiotowego dobra za cel aktu woli. Dążenie do dobra to spełnienie czynu ze względu na dobroć jego przedmiotowej treści (...) I dlatego czynienie dobra samego może w etyce chrześcijańskiej stać się przedmiotem aktu woli bez obawy popadnięcia w faryzeizm”²².

¹⁷ Zob. M. Ossowska, *Trzy nurty w moralności* [w:] tejsze, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław 1994, s. 388–396, gdzie autorka rozróżnia podstawowe nurty moralności: właśnie tutaj opisywany – perfekcjonistyczny, a obok niego nurt mądrości życiowej i nurt społeczny.

¹⁸ Zob. tamże, s. 390–391 oraz W. Tatariewicz, *Doskonałość moralna*, dz.cyt., s. 48.

¹⁹ Zob. też K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, dz.cyt., s. 205–207.

²⁰ Zob. np. D. von Hildebrand, *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach*, dz.cyt., s. 169–198.

²¹ W ujęciu biblijnym faryzeizmem jest przede wszystkim uchodzenie za dobrego w oczach innych i własnych, chociaż faktycznie nie jest się dobrym.

²² M. Barlak, K. Jasińska, S. Ruciński, *Wiedza Maxa Schelera a wychowanie* (maszynopis), s. 36. W skróconej wersji tekst zob. [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt.

Dążenie, by być doskonałym, to pragnienie upodobnienia się do, ucieleśniającego ideał, wzoru doskonałości oraz realizacja odczytanej przez osobę prawdy o niej, o jej naturze i celu. W swej teorii doskonałości Wojtyła – pomimo otwarcia dla idei fenomenologicznych – musi więc pozostać i bronić tomistycznej wersji personalizmu, a wraz z nią teorii świadomego dążenia do dobra (która – jak zostało pokazane – nie musi prowadzić do faryzeizmu). Istotą czynu moralnego jest realizacja obiektywnego dobra zawartego w tym czynie ze względu na owo dobro. Jeśli wychowawca uczy, że dobrze jest np. pomóc staruszce w przejściu przez ruchliwą ulicę, to dlatego, że taki akt jest w swej przedmiotowej treści dobry, a nie dlatego, iżby ów wychowanek mógł poczuć się po spełnieniu tego uczynku lepszy. Obie sytuacje różni intencja, z których tylko pierwsza jest prawomocna. Oddajmy głos K. Wojtyły w celu jeszcze lepszego naświetlenia problemu:

„Stwierdzamy (...), że nieraz jakiś czyn etycznie dobry, np. akt jałmużny, modlitwy czy postu, przez samą swoją przedmiotową treść, staje się etycznie zły z powodu intencji tego człowieka, który go spełnia, tak np. kiedy szuka w tym czynie próżnej chwały w oczach ludzi. Dlatego Jezus Chrystus nakazuje spełniać taki czyn «w skrytości», tj. tak, aby nie był widziany przez ludzi, tylko przez Boga. Chodzi tutaj oczywiście nie tylko o zewnętrzne ukrycie dobrych uczynków przed oczyma ludzkimi, ale chodzi o ich wewnętrzne skierowanie do Boga aktem intencji. Analizując akt intencji, stwierdzamy, co następuje: odnośny czyn jest z racji swej przedmiotowej treści (np. jako «wsparcie ubogiego») moralnie dobry (...). O tej dobroci mówi sama przedmiotowa treść czynu niezależnie od wszystkich wartości, które człowiek w nim przeżywa i realizuje”.

I dalej:

„(...) Jezus Chrystus zaleca miłować nieprzyjaciół (Mt 5, 43–48), wskazując, że w samej przedmiotowej treści aktów miłości nieprzyjaciół zawiera się pewne podobieństwo do doskonałości Boga; a zatem sama przedmiotowa treść aktu miłości nieprzyjaciół stanowi podstawę moralnej dobroci tego aktu”²³.

Przy ogólnej akceptacji warstwy przeżyciowej zawartej w odpowiedzi na wartość, w przypadku wartości moralnych chodzi głównie nie o przeżyciową stronę dobra, tylko o uświadomienie obiektywności dobra zawartego w danym czynie i w związku z tym potrzeby realizacji tego dobra. Przeżycie dobroci czynu i osoby będącej jego sprawcą jest możliwe, jeśli jest to czyn nie nasz własny²⁴, tylko drugiej osoby. Z kolei znajomość własnych wad jest zasługą moralną. I tutaj właśnie otwiera się przed wychowawcą wielka przestrzeń dla działania wychowawczego: uwrażliwianie i odkrywanie przed i razem z wychowanekami dobra tkwiącego w czynach innych osób (szerzej w kolejnych punktach rozdziału).

Doskonałość moralna jest pojęciem bliskim świętości. Można nawet powie-

²³ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Scheler’a*, dz.cyt., s. 62–63, 61.

²⁴ Wiemy, że wówczas dochodzi do zniweczenia obiektywnego związku nosiciela z wartością. Wyrażają to słowa A. de Molloy: „Dotąd jesteś świętym, dopóki o tym nie wiesz” oraz św. Augustyna: „Nie ma większego występku niż duma z własnej cnoty”; cyt. za: S. Ruciński i in., dz.cyt., s. 34–35. Zob. też w związku z tym zagadnieniem: L. Wroński, *Czy można wychować do świętości?* [w:] *Edukacja aksjologiczna*, pod red. K. Olbrycht, Katowice 1994, t. 1, s. 136–142.

dzieć, że świętość jest tym samym, co doskonałość moralna, ale wypowiedziana w języku religijnym. I może dopiero to słowo pozwala do końca pojąć paradoksalność związku człowieka z wartościami moralnymi. Jesliby ktoś nazywał siebie świętym, to w oczach odbierających te słowa z gruntu pozbawiłby się wszelkiej wartości moralnej, stając się jedynie karykaturą świętego. Podobnie jest z doskonałością.

W związku z tym, mając na względzie tę całą złożoną naturę doskonałości moralnej, gdzie czym innym jest doświadczanie doskonałości w jakiejś osobie, a czym innym doświadczanie własnej doskonałości, łatwiej i bezpieczniej jest mówić o doskonaleniu moralnym, rozwoju moralnym, stawaniu się lepszym, kierując się przy tym intencją, iż taki jest cel życia człowieka oraz że jest to wymóg zachowywania własnej natury – własnego człowieczeństwa. Czy mamy być w tym dążeniu chłodni emocjonalnie? Nie, lecz ma to być radość płynąca z uczestnictwa w dobru, radość związana ze świadomością, iż stając się lepsi, stajemy się bliżsi Mistrzowi – wzorowi – Bogu, a nie chlubienie się własną dobrocią. Analogicznie, jeśli już posługujemy się słowem doskonałość moralna i postulujemy dążenie do niej, do bycia doskonałymi, to też tylko w takim rozumieniu, a więc dla spełnienia obiektywnego dobra i tym samym podobania się i wierności Doskonałości.

Cały spór o doskonałość, toczony od zarania myśli ludzkiej i tu już wcześniej zarysowany, wynikał z wprzęgnięcia problematyki doskonałości w zagadnienia, z jednej strony – teologiczne (boski charakter doskonałości), z drugiej – świadomościowe (świadomość własnej doskonałości).

Boska miara doskonałości pozwala widzieć doskonałość przede wszystkim jako ideał, cel ostateczny, zobrazowany i przybliżony dzięki wzorom osobowym. Łączenie doskonałości z Bogiem pokazuje też, iż to właśnie On jest doskonały, a przeto droga człowieka do doskonałości moralnej wiedzie przez Boga, przez jego łaskę, ku Niemu (spektakularnym świadectwem spełnienia doskonałości jest akt kanonizacyjny dokonywany przez Kościół wobec wybranych uosabiających cechy świętego). Ten nurt, zapoczątkowany wraz z myślą chrześcijańską (nie bez inspiracji platońskiej), kontynuuje K. Wojtyła i współczesny personalizm tomistyczny oraz częściowo fenomenologia i pedagogika kultury.

Wprowadzenie ludzkiej czy naturalnej miary doskonałości prowadzi siłą rzeczy do ograniczenia moralnego charakteru doskonałości i wydobywania nowego jej aspektu – harmonii pomiędzy wszystkimi składnikami natury człowieka. W ten nurt wpisuje się myśl stoicko-epikurejska i generalnie oświeceniowa (bez Kanta).

Te dwa różne rozumienia miary, odniesione do doskonałości, odsyłają nas jednak do wspólnego pojęcia – ideału, wzorca, z którego wypływają. Można więc doskonałość rozumieć naturalistycznie lub idealistycznie czy – inaczej – jako immanentną właściwość natury albo transcendentną wobec natury, ale nie odbiera się jej charakteru wzorca, ideału. Ideał pozostaje, ma bowiem służyć realizacji określonego typu wartości w realnym świecie.

Czy tak rozumiany ideał znajdował się zawsze u podłoża rozważań o wychowaniu? Okazuje się, że nie. Przykładem może służyć cała pedagogika socjalistyczna, oparta na materializmie historycznym Marksa i np. pedagogika Deweya.

W pierwszym przypadku ideał bądź to odrzuca się jako pojęcie pełne niejasności i sprzeczności i zastępuje pojęciem modelu jako bliższym praktyce pedagogicznej, bądź też pozostawia, ale traktuje się „jako wartość instrumentalną, pozwalającą wychowawcy uporządkować swoje działanie, nigdy zaś jako wartość metafizycz-

na”²⁵. Pojęcie ideału wychowania jest w tym ujęciu składową ideologii, jest zmienne i historyczne, tak jak cała natura człowieka i jego rzeczywistość (zgodnie z ideologią marksistowską).

Ideał jako ostateczny wzór, kierujący ku doskonałemu bytowi, staje się też przedmiotem krytyki ze strony J. Deweya. Ten z kolei zwraca uwagę na oddalenie i odmiennność wzorca od stanu aktualnego, a w związku z tym na możliwość deprecjacji wszystkiego, co nie sięga ideału, i ujmowania jako przejściowej i pozbawionej znaczenia tkwiącej w osobie „aktualnej siły i sposobności”²⁶. Doskonałość odsyła do pojęć: jedności, stałości, celu, kierunku, a wiemy, że pragmatystyczno-empirystyczna filozofia Deweya²⁷ stawiała sobie za cel wypracowanie idei wychowania jako dynamicznego procesu nieustającej rekonstrukcji doświadczenia człowieka. Taki obraz wychowania musi budzić głosy krytyki, ponieważ jawi się on jako bezkierunkowy. Tradycyjny model wychowania taki kierunek posiadał, ale był to model autorytarny, podający, nieliczący się – jak mówi Dewey – z subiektywnymi potrzebami dziecka. Obawiając się skonstrastowania i nieprzystawalności obiektywnych, ale odległych celów wychowania do aktualnych i subiektywnych potrzeb i kondycji wychowanka, Dewey odrzuca te pierwsze, postulując ideę wychowania jako aktualizowania sił przejawiających się na każdym etapie rozwoju wychowanka, wzbogacania ich i przysposabiania do dalszego wzrostu²⁸. W skrócie można to ująć jako postulat ciągłego wzrostu dla samego wzrastania, bez możliwości ukazania kierunku tego wzrostu.

Obecność ideału doskonałości w wychowaniu wiąże się głównie z filozofią wychowania opartą na teorii osoby. Jeśli bowiem człowieka ujmuje się jako wartość (osobę), to naturalną konsekwencją tej myśli jest postulat doskonalenia czy inaczej uaktualniania wartościowości, potencjalnie tkwiącej w istocie ludzkiej. K. Wojtyła jest ważnym przedstawicielem takiej filozofii wychowania.

Wydaje się, że najlepszą obroną ideału doskonałości jest ukazanie dróg wiodących ku niej. Kluczem do doskonałości staje się wzór osobowy. To on pozwala wychowankowi dostrzec doskonałość jako wartość i w związku z tym rodzi potrzebę odpowiedzi na tę wartość. Bez wzoru osobowego doskonałość mogłaby już stanowić wartość uznawaną, ale jeszcze nie odczuwaną w świadomości ludzkiej. Sposobem wejścia w relację ze wzorem osobowym jest naśladowanie go. Czym jest naśladowanie, jaką ma rolę do spełnienia w wychowaniu? Co, kogo i w czym naśladować? Oto zapowiedź kolejnych punktów pracy.

²⁵ K. Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław 1976, s. 71–72.

²⁶ Zob. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, dz.cyt., s. 64–65.

²⁷ Dobrze wyrażają ją słowa Deweya, charakteryzujące wychowanie jako „rozwój, który wyrasta z doświadczenia, dzieje się przez doświadczenie i dla doświadczenia”, *Experience et education*, Paris 1947, s. 43; cyt. za B. Suchodolski, *Wstęp do Demokracji i wychowania*, dz.cyt., s. XXXIV.

²⁸ Zob. tamże, s. XLV.

2. Pojęcie wzoru osobowego i autorytetu w wychowaniu

Teoria wzoru osobowego, sformułowana przez Karola Wojtyłę, wypływa i ma swe filozoficzne oparcie w tomistycznej tezie o wzorczym porządku istnienia bytów. Idea wzorczości (egzemplaryzmu) – to połączenie teleologicznych wątków filozofii Arystotelesa z platońsko-augustyńską ideą partycypacji. Wedle niej – dla przypomnienia – najwyższym wzorcem (jako pełnią doskonałości, a więc ideałem), miarą dla wszystkich bytów jest Bóg. Będąc Pierwszą Przyczyną Wzorczą i celem dla wszystkich bytów, Bóg porządkuje cały świat stworzony wedle stopni doskonałości wniesionych w poszczególne byty (in. wedle miary bytu). Im wyższy stopień doskonałości bytu, tym większe podobieństwo do Boga, tym wyższy stopień uczestnictwa w pełni istnienia – w Bogu. Ucieleśnienie najwyższego Bytu boskiego, a więc pierwotny wzór osobowy, myśl personalistyczna odnajduje w osobie Jezusa Chrystusa. Jest to Osoba boska, ale posiadająca obok boskiej natury również ludzką.

Wzór osobowy – według personalistów – to osoba, o której można powiedzieć, że zrealizowała lub realizuje w swym życiu ideał doskonałości. Ze względu na to staje się godna naśladowania, sprawia w naturalny sposób, iż idzie się za nią; jej czyny służą za przykład. Będąc wzorem, osoba ta umożliwia sformułowanie normy, wypływającej z powinności brania wzoru z niej²⁹.

Personalistyczna teoria wzorczości posiada wielkie znaczenie wychowawcze. Karol Wojtyła podkreśla to wielokrotnie³⁰, dlatego uczyniono z tej zasady, a mianowicie wzorczości, jeden z ważnych składników koncepcji wychowania opartej na filozofii metropolity krakowskiego. Pojęcie wzoru osobowego jest powszechnie znane i opisywane w pedagogice. Jego definicja słownikowa brzmi następująco: jest to

„(...) w ogólnym znaczeniu opis lub wyobrażenie jakiejś osoby, której cechy bądź czyny uważa się za godne naśladowania; może to być osoba historyczna lub żyjąca współcześnie bądź postać fikcyjna, np. wzięta z literatury, filmu, widowiska telewizyjnego, czy też zestaw właściwości człowieka lub norm postępowania, składających się na wzór idealny pod jakimś względem³¹”.

Porównajmy ten opis z refleksją K. Wojtyły na ten sam temat:

„(...) wzorem moralnym, tzn. przedmiotem naśladowania [określenie: wzór moralny jest używane zamiennie z określeniem: wzór osobowy – przyp. K.W.] jest zawsze osoba, której moralna doskonałość unaocznia się w jej postępowaniu (...) Wzór moralny działa w swoim środowisku, dostarcza bezpośredniego przedmiotu do naśladowania, pobudza do niego, w ten sposób niejako przedłużając moralne oddziaływanie pierwotnego wzoru, tzn. tej osoby, na której sam się wzoruje³²”.

W obu opisach pojęcie wzoru osobowego – choć wyprowadzane z różnych prze-

²⁹ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz.cyt., s. 37.

³⁰ Zob. tamże, s. 36–37 czy [w:] *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 150.

³¹ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 239.

³² K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 150.

słanek filozoficznych – posiada cechy wspólne. Stosuje się je: po pierwsze, na oznaczenie osoby; po drugie, osoba ta stanowi personifikację ideału wychowawczego, a więc uosabia cechy pozytywne (czego wyrazem jest określenie, iż jest ona ze względu na te cechy godna naśladowania)³³. Wzór osobowy odsyła do ideału³⁴ – i właśnie na tym poziomie analizy można dostrzec różnice w obu ujęciach. W pedagogice marksistowskiej, prezentując wzór osobowy wraz z ideałem wychowania, który pojęty jest jako zmienna historyczna, poddaje się go tym samym prawom opisu i rozumienia. W związku z tym, wzór osobowy (podobnie jak ideał) „stanowi wartość pochodną w stosunku do naczelných wartości systemu ideologii społecznej”, dalej: „stanowi składowy element modelu życia społecznego postulowanego przez tę ideologię”, i po trzecie – „stanowi efektywny środek urzeczywistniania społeczeństwa, którego postulowany opis zawiera przyjęta ideologia”³⁵. W ten sposób położono podstawy pod formę modelu budowniczego socjalizmu, który jednak stosownie do założeń zdeaktualizował się wraz z upadkiem ustroju i ideologii, która go podtrzymywała.

Jeśli chodzi o rozumienie wzoru osobowego przez K. Wojtyłę, to stanowi on dla niego ucieleśnienie ideału (doskonałości – świętości), przy czym sam ideał utożsamia on z celem najwyższym, z wartością niczemu już ponad nią samą niepodporządkowaną. To pozwala zobaczyć – w ten sposób zaprezentowany – wzór jako w pewien sposób „odporny” na działanie czasu i przestrzeni, a więc mający charakter ahistoryczny czy uniwersalistyczny. Takie cechy pierwo-wzoru osobowego są możliwe dzięki obiektywistyczno-realistycznym założeniom metafizyki i etyki pod budowę ideału, jakimi posługuje się Wojtyła. Nie wchodzi tu w grę procedura uzależniania podstaw wychowania np. od zmiennych warunków społeczno-historycznych i ujmującej je ideologii, jak to widzą przede wszystkim marksiści³⁶, czy wyrowadzania tychże podstaw z wyodrębnionych prawidłowości życia społecznego (zob. F. Znaniecki czy E. Durkheim).

Przyjęta przez K. Wojtyłę filozofia, kreśląca optymistyczną, choć okupioną w pewnym wymiarze determinizmem, wizję rzeczywistości, w tym człowieka³⁷ (przede wszystkim dzięki realistycznej koncepcji perfekcjonizmu etycznego), pozwala nadać wzorowi osobowemu charakter konkretny, praktyczny i realny. „Wzorem do naśladowania – pisze – jest przede wszystkim Jezus Chrystus. Ale również Jego uczniowie i naśladowcy stanowią wzory do naśladowania dla innych”³⁸. Osoba Jezusa Chrystusa jest pierwotnym wzorem – Mistrzem dla innych, „idących za Nim”. Z Niego samego i całego emanuje świętość, która unaocznia się w uczniach – naśladowcach dzięki bezpośredniemu naśladowaniu. Tym różni się Święty od in-

³³ Por. typologię wzorów osobowych sformułowaną przez M. Schelera, który obok wzorów pozytywnych widzi też ich odpowiedniki negatywne, a więc negatywne wzory osobowe: M. Scheler, *Vorbilder und Fuehrer*; cyt. za: A. Węgrzecki [w:] M. Scheler, *Święty*, dz.cyt., s. 506 (przypis).

³⁴ Por. koncepcję *ponowoczesnych* wzorów osobowych (spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza), jaką odnajdujemy u Z. Bauma [w:] *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz.cyt., s. 7–39, funkcjonujących w rzeczywistości *ponowoczesnej*, pozbawionej punktu oparcia w ideale.

³⁵ H. Muszyński, *Wstęp do metodologii pedagogiki*, dz.cyt., s. 149.

³⁶ Zob. K. Kotłowski, *Podstawowe prawidłowości pedagogiki*, dz.cyt., s. 114–132 oraz 132–143.

³⁷ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz.cyt., s. 232–233.

³⁸ K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 150.

nych wzorów, np. bohatera czy geniusza, o których mówi Scheler, jako danych w swych czynach lub dziełach. On działa całą swą istotą: bytem, życiem i czynem, które stanowią jedno i to samo. W swych uczniach jest bezpośrednio obecny i zadowolony; On jedyny, w licznych naśladowcach. W obu opisach wzoru osobowego – tak u Wojtyły, jak i u Schelera³⁹ – daje się uchwycić istotę oddziaływania wzoru, którą można przyrównać do źródła światła ożywiającego i oświetlającego wszystko wokół niego.

Przechodząc na grunt wychowawczy, można łatwo dostrzec ważność i aktualność relacji: Mistrz – uczeń, opisanej wyżej na przykładzie Osoby Jezusa Chrystusa i jego uczniów. Bez niej może ulec destrukcji sama idea wychowania (jak to się stało np. w systemie antypedagogiki H. von Schoenebecka). Pierwotnym środowiskiem wychowawczym jest rodzina, w której w naturalny sposób (głównie uwarunkowany czynnikami biologiczno-psychologicznymi) rodzice stają się pierwszymi osobami – wzorami dla dziecka. Przechodząc do środowiska przedszkolnego, a następnie szkolnego, spotyka ono nowych ludzi, którzy świadomie kierują uwagę ku niemu, starając się zaprezentować siebie oraz próbując kształtować je według własnego modelu. Wchodząc w zastany świat, dziecko oczekuje wprowadzania go w tę rzeczywistość przez, lepiej zadowolonych i rozumiejących świat, dorosłych. Relacja: mistrz – uczeń wytwarza się tu naturalnie, co więcej – dostrzegamy konieczność jej pojawienia się, w przeciwnym razie możemy mówić nawet o porzuceniu czy zdradzie dziecka przez dorosłych, bowiem dzieci nie podlegają historycznej emancypacji w tej mierze, co np. określone grupy społeczne⁴⁰. Dziecko wchodzi więc w strukturę instytucji społecznych, gdzie panuje określony układ ról i podział władzy.

Problem władzy, nierozzerwalnie związany z działaniem każdej instytucji powołanej przez człowieka, naprowadza nas na inne zagadnienie, a mianowicie – a u t o r y t e t u (łac. *auctoritas* – władza, powaga). Czy autorytet jest pojęciem ważnym w wychowaniu? K. Wojtyła, pisząc o wzorze osobowym i jego roli w wychowaniu, nie porusza zagadnienia autorytetu, jednak – jak wynika z analiz – jest ono w jego teorii *implicite* zawarte. Jak rozumieć związek autorytetu z władzą (w sytuacjach wychowawczych), a jak się ma pojęcie autorytetu do omawianego pojęcia wzoru osobowego?

Autorytet rozumie się jako społeczne uznanie, prestiż, powagę, wpływ, znaczenie osoby, osób, instytucji, grupy, doktryny, oparte na cenionych w danym społeczeństwie wartościach. Często z uwagi na społeczne uznanie, jakim cieszy się określona osoba, wynikające z posiadania określonych cech, właśnie tę osobę określa się mianem autorytetu. Czy w sferze przedpolitycznej – jak nazywa sferę stosunków panujących w rodzinie między rodzicami i dziećmi oraz w szkole między nauczycielami i uczniami H. Arendt – może zabraknąć miejsca na powagę, uznanie dla wychowujących czy uczących? Z pewnością nie. W nieunikniony sposób do utraty właściwej pozycji wychowawcy – rodzica dochodzi, jeśli on sam pozbawia się przy-

³⁹ Zob. M. Scheler, *Święty*, dz.cyt., s. 506–521.

⁴⁰ Zob. H. Arendt, *Kryzys edukacji*, dz.cyt., 221–229, która pisze m.in.: „Wychowawcy występują wobec młodych jako przedstawiciele świata, za który muszą przyjmować odpowiedzialność, chociaż nie oni go budowali i mogą nawet skrycie lub otwarcie życzyć sobie, aby był inny (...) Ten, kto odmawia przyjęcia wspólnej odpowiedzialności za świat, nie powinien mieć dzieci i nie może być dopuszczony do uczestniczenia w ich wychowaniu”. (s. 225).

jęcia odpowiedzialności za dziecko, które ma wprowadzić do świata, i za ten, wspólny im, świat⁴¹. Zabezpieczeniem dla wykonywania tego trudnego zadania jest władza: rodzicielska w domu i nauczycielska w szkole. Postulat obecności autorytetu w wychowaniu ma więc w ujęciu H. Arendt wydźwięk etyczny (takie rozumienie autorytetu współgra z koncepcją personalistyczną K. Wojtyły)⁴².

Samo posiadanie władzy – według H. Arendt – nie jest równoznaczne z posiadaniem autorytetu czy byciem autorytetem. Ale z kolei potrzebny w wychowaniu autorytet nierozdzielnie związany jest z władzą. Można tu dostrzec analogię z porządkiem norm i wartości, gdzie normy „stają na straży” obowiązywalności wartości, które same z siebie mogą się wydawać często „za słabe” do obrony siebie i zaistnienia. Tak więc i w sferze wychowania, w której chodzi o otwarcie młodego człowieka na dobro, prawdę i piękno, to, co cenne i godne przekazywania z dorobku kultury człowieka, musi być, z jednej strony, konkretne, praktyczne, zrozumiałe i atrakcyjne, i to ma spełnić wzór osobowy, z drugiej natomiast – i tu właśnie jest miejsce na autorytet – musi być cenione i szanowane przez samych dorosłych, którzy powołani są do ochrony wartości dla młodego pokolenia.

Warto w tym miejscu przypomnieć drugie stanowisko w sprawie autorytetu, a mianowicie O. J.M. Bocheńskiego, który rozróżnia dwa typy autorytetu: autorytet *deontyczny* (od gr. *deomaj* – powinienem) i autorytet *epistemiczny* (od gr. *episteme* – wiedza)⁴³. Pierwszy z nich to autorytet przełożonego, można więc powiedzieć, że rodzice i wychowawcy – jedna ze stron w procesie wychowania, piastująca „urząd” rodzicielski w domu i nauczycielski w szkole – to właśnie taki typ nadanego autorytetu (dostrzegamy tu zmianę w stosunku do tego, co wcześniej na temat autorytetu mówiła H. Arendt). Drugi typ autorytetu Bocheński nazywa epistemicznym, tzn. autorytetem wiedzącego. Przenosząc znów to pojęcie na grunt wychowawczy, można je zinterpretować w duchu personalistycznym jako posiadanie wiedzy, ale nie tylko tej pozytywnej o świecie, a więc bycie *ekspertem* w jakiejś dziedzinie wiedzy, ale też – a może przede wszystkim (na pewno w odniesieniu do rodziców) – wiedzy moralnej, a więc wiedzy o tym, co czynić, by spełniać swe człowieczeństwo. Ta z kolei ma jednak sens tylko wtedy, gdy jest połączona z faktyczną jej realizacją w życiu. Formą autorytetu epistemicznego w takim ujęciu okazuje się autorytet moralny. W odniesieniu do autorytetu epistemicznego ma też swe zastosowanie cenne spostrzeżenie H. Arendt o wiedzy, a ściślej: świadomości odpowiedzialności rodzicielskiej i nauczycielskiej za człowieczeństwo ich dzieci i wychowanków. Tak więc w procesie wychowania autorytet wiedzącego jest jednocześnie autorytetem przełożonego. Niekorzystnym natomiast dla dziecka układem jest kontakt z wychowawcą – nauczycielem (a więc autorytetem deontycznym „z urzędu”)

⁴¹ Czego wyrazem są np. te słowa (adresowane przez potencjalnych rodziców do swych dzieci): „W tym świecie nawet my nie jesteśmy szczególnie bezpiecznie zdomowieni; także i dla nas tajemnicą jest to, jak się w nim poruszać, co poznawać, jakie umiejętności opanowywać. Musicie zorientować się sami najlepiej, jak potraficie; w każdym razie nie macie prawa nas rozliczać. Jesteśmy niewinni, umywamy od was ręce”. Cyt. za H. Arendt, *Kryzys edukacji*, dz.cyt., s. 227.

⁴² Zob. też S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt., rozdz. *Autorytet i swoboda w szkole*, s. 155–178, gdzie autor wyraża pogląd, iż autorytet to niezbędny składnik wychowania dzieci w wieku szkolnym.

⁴³ Zob. J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?* [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 187–324.

niepretendującym do pełnienia roli autorytetu epistemicznego. Mówiąc z kolei językiem K. Wojtyły, władza rodzicielska i nauczycielska jest dla wypełniających ją wielkim, odpowiedzialnym zadaniem, mającym charakter moralnego obowiązku; niewypełnianie go deprecjonuje wychowawcę w jego pozycji autorytetu (podobnie jak każdy czyn moralnie zły deprecjonuje człowieka w jego wymiarze osobowym).

Wracając do głównego wątku rozważań – wzorczości, staje się teraz widoczne, jak bliskie są sobie oba pojęcia: wzór osobowy i autorytet. Ten ostatni, rozumiany osobowo, wyżej opisany jako autorytet epistemiczny, mógłby być też całkiem dobrze nazwany wzorem osobowym. I tak się w potocznym ich użyciu dzieje. Jednak wgłębiając się w istotę obu pojęć, można dostrzec kilka różnic. Przyjmując wspólny punkt wyjścia, iż oba odnoszą się do osoby, to jednak jeśli wzorem może być zarówno postać historyczna, jak i współcześnie żyjąca, tak postać biblijna, jak i literacka, wzięta z książki, filmu, widowiska telewizyjnego, to autorytetem może być tylko osoba żyjąca współcześnie, mogąca wywierać realny wpływ na otoczenie. Osoby historyczne, jeśli nawet posiadały wielki autorytet, mogą jedynie ten „przeszły” autorytet zachować, ale brakuje im już realnego wpływu, jaki wywierały kiedyś w swoim życiu. Druga różnica polega na tym, iż autorytet „zawsze wymaga posłuszeństwa”⁴⁴, natomiast wzór oddziałuje swoimi wyróżniającymi go spośród innych cechami osobowości; tak więc to przede wszystkim za wzorem „się idzie”, a autorytetowi jest się posłusznym. Ta różnica pociąga za sobą następną, a mianowicie: szacunek należny autorytetowi – to postawa uformowana przede wszystkim przez działanie rozumu i woli człowieka, natomiast w relacji do wzoru osobowego przejawia zaangażowanie emocjonalno-uczuciowe.

Pokróćce zarysowana charakterystyka wzoru i autorytetu, w tym analiza porównawcza, wskazuje w ostateczności na potrzebę ich wzajemnego oddziaływania i uzupełniania się w procesie wychowania. Opisany wyżej autorytet epistemiczny jest przykładem takiego pozytywnego połączenia wzoru i autorytetu.

Wzór osobowy – by jeszcze na chwilę wrócić do początku rozważań – to osoba, po pierwsze, godna naśladowania, po drugie, za którą chce się iść. Być godnym naśladowania to – w rozumieniu Wojtyły – znaczy realizować ideał doskonałości w swym życiu, czy inaczej, stawać się coraz pełniej osobą, człowiekiem otwartym na wartości. W doskonały sposób ukazuje to osoba Jezusa Chrystusa, ale – jak już zostało zauważone – optymistyczna wizja człowieka w personalizmie nie zamyka drogi do bycia godnym naśladowania, a więc wzorem, przed żadnym człowiekiem.

By z kolei pobudzić chęć pójścia za wzorem, potrzebne jest nawiązanie odpowiedniej relacji między wzorem a jego naśladowcą, czyli w przestrzeni wychowania między głównymi podmiotami tego procesu: wychowawcą (który bądź sam stanowi dla wychowanka wzór osobowy, bądź pośredniczy w jego prezentacji) i wychowankiem. Zgodnie z zasadą uczestnictwa K. Wojtyły i w bliskiej teoretycznej styczności z zasadą dialogiczności M. Bubera i E. Levinasa, stoją oni naprzeciw siebie w relacji „ja – ty”, która jest podstawową formą życia wspólnotowego. Specyfiką relacji dialogu w wychowaniu⁴⁵ jest niezachodzenie wzajemności. Oznacza to, iż właśnie wychowawca musi „umieć doświadczyć aktualnej sytuacji wychowanka,

⁴⁴ H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, dz.cyt., s. 114.

⁴⁵ Zob. M. Buber, *Wychowanie*, dz.cyt., s. 456–459.

czy (...) umieć tę sytuację w pewnym sensie «objąć», tj. naprawdę przyjąć dziecko, być przy nim w pełni obecny i poczuć się za nie odpowiedzialny⁴⁶. Nie działa to w drugą stronę. Autor *Osoby i czynu* mówi w tym miejscu przede wszystkim o wymogu miłości, która oznacza pełną akceptację wychowanka i świadomość odpowiedzialności za niego⁴⁷. Najwyższym wzorem takiej miłości jest dla niego osoba Jezusa Chrystusa, który pokazał ją w wymiarach: miłości bliźniego, miłości nieprzyjaciół i miłości wzajemnej ogłoszonej jako nowe przykazanie („Po tym poznają, żeście uczniami Moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”, J 13,34)⁴⁸.

Podsumowując, można powiedzieć, że w koncepcji wychowania personalistycznego, gdzie ideał wychowania wyprowadzony jest z pojęcia doskonałości jako celu człowieka, ważną zasadą staje się wzorczość (wsparta na zasadzie uczestnictwa i miłości). Ta z kolei prowadzi do następnej, a mianowicie zasady naśladowania.

3. Zasada naśladowania, jej miejsce i znaczenie w wychowaniu

Wychowanie, a w tym uczenie, istotowo i genetycznie sprzężone jest z zasadą naśladowania. Czym jest ta zasada? W *Słowniku pedagogicznym* W. Okonia można odnaleźć hasło *naśladownictwo*, rozumiane jako:

„(...) skłonność do działania niesamodzielnego, którego wzorem jest cudze postępowanie lub cudzy pogląd”, dzięki czemu „naśladownictwo jest jedną z ważnych dróg uczenia się nowych czynności, przyswajania wiadomości, przekonań i postaw”.

I dalej:

„Naśladownictwo spełnia doniosłą rolę wówczas, gdy jednostka nie jest jeszcze na tyle dojrzała, aby sama mogła kierować swoim postępowaniem. Ponieważ wartość pedagogiczna naśladownictwa zależy od samego wzoru, w dobrze zorganizowanym procesie wychowawczym otacza się wychowanków wzorami reprezentującymi te cechy, które chce się im zaszcześcić. Mogą to być zarówno poglądy i sposoby postępowania rodziców, jak i poglądy i umiejętności nauczycieli czy wzory czerpane z historii i ze współczesności, a przekazywane przez szkołę i środki masowe. Ponieważ naśladownictwo gotowych wzorów nie może trwać zbyt długo, stopniowo przezwycięża się je przez zachęcanie wychowanków do stwarzania własnych wzorów, do samodzielnego działania⁴⁹.”

Podobne stwierdzenia można odnaleźć jeszcze w innych opracowaniach pedagogicznych⁵⁰. Jednak na zasadę naśladowania można spróbować spojrzeć szerzej, odrywając od ograniczającej ją opozycji do samodzielnego działania. Łatwo o de-

⁴⁶ M. Malicka, *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Warszawa 1996, s. 207.

⁴⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 28–29 oraz *Rodzicielstwo a communio personarum*, dz.cyt., s. 17–31.

⁴⁸ Zob. Ks. E. Staniek, *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, dz.cyt., s. 15–18.

⁴⁹ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, dz.cyt., s. 132–133.

⁵⁰ Por. H. Muszyński, *Wychowanie moralno-społeczne* [w:] *Pedagogika*, pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza i in., Warszawa 1980, s. 326–391; Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1988, s. 96, 133.

precjację naśladowania, jeśli samodzielność potraktujemy jako najważniejsze kryterium dojrzałości. A przecież obie zasady: naśladowanie i samodzielne działanie, służą w wychowaniu równolegle, tak w życiu dziecka, jak i człowieka dojrzałego, tylko każda znajduje zastosowanie w odmiennych sytuacjach. W sytuacjach, kiedy wychowanek uczy się np. nowej sprawności, czynności czy postawy, najskuteczniejszą metodą jest naśladowanie (czy nawet, używając języka prof. Okonia, naśladownictwo, tj. bierne odtwarzanie opanowywanej czynności). Nie sposób napisać listu z życzeniami do bliskiej osoby, jeśli wcześniej nie opanowało się (naśladowując odpowiednie wzory) języka z jego pisownią i regułami gramatycznymi.

Podstawową domeną zastosowania zasady naśladowania są więc wszelkie nowe – czy dla dziecka, czy dla dorosłego – wzory (zachowań, czynności, postaw), które trzeba z jakichś względów przyswoić. Każde zachowanie, czynność, z początku nowe, z czasem stają się znane, opanowane, stają się własnością osoby. Wraz z uwewnętrznieniem uczonych wzorów automatycznie znika potrzeba dalszego ich naśladowania. Takie warunkowe zastosowanie zasady naśladowania realizuje się przede wszystkim na polu wychowania w węższym rozumieniu, a więc w procesie kształcenia.

Na rzeczywistość międzyludzką składa się jednak i taka sfera relacji, zachowań, która – można by rzec – nigdy nie zostaje zautomatyzowana, bo zawsze ma w sobie znak nowości i niepowtarzalności. Tę sferę wyznacza ludzka wolność. Tak więc świat celów – jak powie Kant, czy świat ludzkiego samostanowienia – jak powie Wojtyła, w którym wraz z każdym czynem pojawia się wolny akt wyboru, jest tą rzeczywistością, w którą nie sposób wejść i nauczyć się w niej być z gotowych wzorów zachowań, czynności, tak by je następnie jako zbędne (bo opanowane) odrzucić. W świecie osób i łączących je relacji, mających swe źródło w powinności i miłości, wraz ze wzrostem samodzielności i dojrzałości osób nie musi zniknąć potrzeba naśladowania. Naśladowanie wzoru osobowego nie ma w tej dziedzinie – dziedzinie wychowania i samowychowania moralnego – charakteru warunkowego i przejściowego, ale równocześnie nie pozostaje jedyną formą wchodzenia w relacje ze światem wartości.

Znaczenia zasady naśladowania nie da się uchwycić bez wcześniejszego uwzględnienia wartościowości człowieka i jego świata bytowania. W jaki sposób dziecko wchodzi w tak określony świat?

Dla niemowlęcia cała rzeczywistość, w której znalazło się po opuszczeniu bezpiecznego środowiska w łonie matki, nosi znamiona nowości. Uczy się więc najprostszych czynności i gestów, naśladowując ruchy matki i najbliższych osób. Chłonie w siebie wszystko, co jest w stanie spostrzec i rozpoznać jako dla siebie znaczące⁵¹. Z początku, nie posiadając jeszcze zmysłu moralnego, znajduje się poza zasadą dobra i zła, lecz wkrótce spostrzeże, że świat wokół niego jest w pewien sposób uporządkowany, że pewne zachowania wzbudzają akceptację otoczenia, inne z kolei wywołują niezadowolenie, złość, żal. Dziecko instynktownie zaczyna naśladować te zachowania i postawy, które wzbudzają zadowolenie, które środowisko nazywa dobrymi. Jest to czas identyfikacji z systemem wartości świata dorosłych, chara-

⁵¹ Dla R. Steinera pierwsze 7 lat życia dziecka to „wiek naśladowania”. Zob. np. F. Carlgren, *Wychowanie do wolności. Pedagogika Rudolfa Steinera. Obrazy i relacje z międzynarodowego ruchu szkół steinerowskich*, Gdynia 1994, s. 27–47.

akterystyczny dla dzieci w wieku szkolnym. Ale w końcu nadchodzi ten etap w rozwoju młodego człowieka, gdy zaczyna on samodzielnie kategoryzować zjawiska i zachowania, jedno określając jako dobre, inne jako złe, gdy wytwarza sobie własny system wartości, a tym samym zestaw celów do realizowania w życiu ⁵².

Narzuca się w tym miejscu spostrzeżenie, jak wielka odpowiedzialność stoi po stronie rodziców i wychowawców, których zadaniem jest zaznajomić dzieci z dziedzictwem dobra, a zmniejszyć do minimum wpływ negatywnych czynników rozwoju. Pomocnym drogowskazem na drodze kształtowania dojrzałej osobowości wychowanka jest zespolona w całość grupa wartości – celów, tworzących ideał wychowania. Każdy z ideałów wyróżnia określone wartości jako najcenniejsze, przez co charakteryzuje epokę, której jest emanacją, z właściwym jej spojrzeniem aksjologicznym⁵³. Również doskonałość moralna jako cel nadrzędny wychowania uzyskiwała różne rozumienie i w tym sensie również ona nosi w sobie znak czasu, wyrosły ze stanu świadomości społecznej, który ją wyodrębnił spośród innych ideałów.

Jest oczywiste, że ideał wychowania musi odnaleźć ucieleśnienie w konkretnym wzorze osobowym. Dopiero wtedy staje się uchwytty, realny i możliwy do naśladowania. K. Wojtyła wiele miejsca poświęcił zagadnieniu naśladowania wzoru osobowego, wydaje się, iż przede wszystkim w związku z polemiką, jaką podjął z systemem aksjologicznym M. Schelera. Powiązanie – u obu myślicieli – zasady naśladowania z problematyką filozoficzną pozwala na zrozumienie jej znaczenia i szerokiego zastosowania w procesie wychowania, tak iż przestaje być ona ograniczoną, naznaczoną znamieniem niesamodzielności, metodą zapoznawania wychowanków z nowymi sprawnościami, zachowaniami, postawami.

Naśladowanie – u obu personalistów – jest jedną z form wchodzenia osób we wzajemną relację⁵⁴. W relacji tej z jednej strony występuje osoba, będąca przedmiotem naśladowania (wzór osobowy), z drugiej – osoba naśladowcy, wzorującego się. Nie jest to więc relacja pozioma, równorzędna: przedmiot naśladowania jest nosicielem wartości, których brak u naśladowcy; dlatego też relacja ta w sposób naturalny przybiera charakter pionowy, zachodzący pomiędzy Mistrzem a Uczniem. Głębsze wczytanie się w mechanizm naśladowania, opisywany przez obu filozofów w odmienny sposób, prowadzący do przeciwstawienia sobie dwóch stanowisk wobec analizowanej zasady, pozwala na wyprowadzenie wniosku raczej o komplementarności niż przeciwstawności obu stanowisk w zastosowaniu do sytuacji wychowawczych. Sposób rozumienia zasady naśladowania, zaprezentowany przez Wojtyłę, nie jest wystarczający do opisu wszystkich możliwości jej wykorzystania w procesie wychowania, domaga się więc uzupełnienia, które odnaleźć można właśnie w filozofii Schelera.

Rekapitułując spojrzenie K. Wojtyły na zasadę naśladowania, można wyróżnić w nim następujące elementy: po pierwsze, naśladowanie wypływa, i powinno wpływać, z woli i rozumu człowieka, jako głównych jego władz; po drugie, przed-

⁵² Por. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz.cyt. oraz tegoż, *O sprzeczności i jedności wychowania*, Lwów 1939, w których to dziełach autor analizuje trzy etapy w kształtowaniu się moralności człowieka: anomię, heteronomię i autonomię.

⁵³ Por. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki* [w:] „Znak” 1974, nr 245, s. 1149.

⁵⁴ Pomija się tu instrumentalną funkcję naśladowania, jako kopiowania, uczenia się sprawności w procesie kształcenia, gdzie kontakt osobowy nie jest podstawowy.

miot naśladowania (wzór osobowy) musi być konkretną osobą, w której uczeń – naśladowca dostrzega „oczami” rozumu istotę doskonałą lub dążącą do doskonałości poprzez realne czyny prowadzące do niej; i po trzecie, z uwagi na dwoistość natury człowieka (cielesność i zarazem duchowość), moment normowania, a więc przykazania, nakazu, jest czynnością naturalną dla rozumu, który odczytując prawdę o bycie, nadaje jej cechę powinności. Moment współprzeżywania wraz ze wzorem tych samych wartości składa się na stronę psychologiczną aktu naśladowania, „pójścia za”, ale nie stanowi o jego istocie.

Podobną analizę zasady naśladowania można przeprowadzić w odniesieniu do myśli M. Schelera⁵⁵. Oto jej główne wątki: po pierwsze, naśladowanie wypływa z uczuć, a nie z woli czy rozumu człowieka; po drugie, przedmiot naśladowania, to jest wzór osobowy, musi być konkretną osobą, zdolną do obdarzania jej miłością i podążania za nią; po trzecie, „pójście za” wzorem osobowym jest współprzeżywaniem wraz z nim tych samych wartości, co oznacza, że tylko drogą intuicji emocjonalnej, a nie powinności czy nakazu, można obcować ze światem dobra tworzonym przez człowieka.

Wobec faktu, iż w procesie wychowania mamy do czynienia, z jednej strony, z naśladowaniem świadomym, ale z drugiej – również z naśladowaniem nieświadomym⁵⁶, należy – w przekonaniu autorki – zweryfikować wyżej opisane stanowiska Wojtyły i Schelera i uznać fałszywość tezy, że tylko rozum i wola albo tylko uczucia mają być włączone w proces naśladowania. Przypatrzmy się przez chwilę obu formom naśladowania.

O nieświadomym naśladowaniu pisze K. Sośnicki następująco:

„(...) przejmowanie się wartościami środowiska może się u nas dokonać (...) w sposób nieświadomy i irracjonalny. Wtenczas ani nie zdajemy sobie sprawy w sposób rozumowy, jakie są te wartości, ani nie uznajemy konieczności dostosowania się do nich, a mimo to jesteśmy nimi przeniknięci i nasze postępowanie jest z nimi zgodne (...) Nie on [czynnik rozumowy i świadomy – przyp. K.W.] staje się teraz głównym pośrednikiem naszych przeżyć uczuciowych wartościowania i postępowania, ale przeżycia i wartościowania, które żywi nasze środowisko, przenoszą się z niego na nas «bezpośrednio», w sposób bliżej nam nie znany, jak gdyby drogą «zarażenia się» nimi. To bezpośrednie udzielanie się wartościowania, przechodzące na nas z naszego otoczenia, jest bardzo silnym środkiem wychowawczym. Jest ono naśladowaniem przeżyć i sposobów postępowania otoczenia, ale naśladowaniem nieświadomym w tym znaczeniu, że nie ma w nim czynnika intelektualnego i świadomej woli, aby naśladować”⁵⁷.

Tę formę naśladowania łatwo odnajdujemy w zachowaniach dzieci, bowiem generalnie poziom racjonalności zachowań wśród młodszych wychowanków jest niski. Dzieci częściej właśnie „zarażają się” przeżyciami i wartościowaniami swoich najbliższych, niż świadomie dokonują wyboru wartości. Trafne jest też w związku z tym spostrzeżenie K. Sośnickiego o braku czynnika krytycznego w odbiorze przez

⁵⁵ Szerszy opis polemiki dwóch filozofów zob. K. Wrońska, *Aksjologiczne podstawy zasady naśladowania w wychowaniu* [w:] *Wartości – społeczeństwo – wychowanie. Studia z pedagogiki społecznej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1995, s. 103–109.

⁵⁶ Zob. K. Sośnicki, *Pedagogika ogólna*, dz.cyt., s. 98–107, który o naśladowaniu pisze jako o jednym ze środków urabiania psychicznego.

⁵⁷ Tamże, s. 104.

opisywanego naśladowcę sugerowanych wartościowań⁵⁸. Niedobór krytyki rozumu, naturalny rys dzieciństwa, każe przypomnieć ważną normę odpowiedzialności wychowawców za dobro powierzonych ich opiece wychowanków; dziecko samo nie obroni się przed manipulacją dorosłych, nie jest też zdolne do samodzielnego kierowania sobą i dźwigania odpowiedzialności za swój los (jak postuluje ideologia antypedagogiki).

Prześledźmy teraz główne etapy w rozwoju moralnym człowieka, aby przyjrzeć się charakterowi naśladowania właściwego dla każdego z nich. Znane są różne klasyfikacje etapów tego rozwoju⁵⁹. W poniższej pracy został przyjęty podział S. Hessena⁶⁰; zgodnie z nim, pierwszym etapem jest anomia, przypadająca na wiek przedszkolny dziecka, drugim – heteronomia, właściwa dla wieku szkolnego, i trzecim – autonomia, czyli dojrzałość moralna. W okresie anomii moralnej, a więc braku świadomości moralnej, przeważa typ zachowań oparty na naśladowaniu nieświadomym. Dziecko zaczyna swe uczestnictwo w świecie wartości poprzez naśladowanie zachowań moralnych dorosłych, bez włączania, słabych jeszcze i niezdolnych do analizy, wartości, woli i rozumu, angażując uczucia i rozwijając tym samym intuicję emocjonalną (którą Scheler określa jako decydującą w odkrywaniu wartości). Jest to początek długiej drogi kształtowania wrażliwości na wartości. W kolejnym okresie – heteronomii moralnej – który przypada na wiek szkolny, szczególnie podatny na identyfikację z wzorami osobowymi i autorytetami, pojawia się naśladowanie świadome, wiążące się z dążeniem do identyfikacji z osobowością wzoru, jego postawami, przekonaniem i systemem wartości. W tej formie naśladowania dużą rolę odgrywają już przeżycia intelektualne. Znowu trafnie to charakteryzuje K. Sośnicki, gdy pisze o świadomym naśladowaniu cudzego przykładu, iż przykład ten trzeba „rozumieć”, „tzn. przedstawić sobie nie tylko sam przebieg postępowania, jego cel i charakter, ale zdać sobie sprawę z jego wewnętrznych motywów i przeżyć psychicznych, które go powodują”. I dalej:

„Na tym rozumieniu go opiera się wartościowanie u naśladowcy analogiczne do wartościowania dokonywanego przez pierwotnego wykonawcę czynu. Ta ocena i rozumienie wartości czynu służącego za przykład staje się motywem dla naszej woli, aby postępować zgodnie z przykładem”⁶¹.

Jednak oprócz racjonalnej analizy czynu dokonanego przez wzór osobowy i jej wpływu na zaistnienie podobnego czynu u wychowanka, w dalszym ciągu ważnym motywem naśladowania pozostaje emocjonalna więź z osobą wzoru i pragnienie współprzeżywania razem tych samych wartości. Dopiero w okresie autonomii moralnej można dostrzec możliwość wyraźniejszej zmiany proporcji w zaangażowaniu w procesie naśladowania rozumu i woli – z jednej, i uczuć – z drugiej strony. Można by nawet rzec, iż miarą dojrzałości aksjologicznej jest samodzielne kierowanie się rozumem i wolą przy wyborze wartości, jednak nie oznacza to umniejszenia roli uczuć w budowaniu kontaktu z wartościami i ich nosicielami.

W pismach K. Wojtyły wyraźnie brak docenienia uczuć w ich roli odkrywania

⁵⁸ Zob. tamże.

⁵⁹ Najczęściej przytacza się typologię J. Piageta, S. Szumana, L. Kohlberga czy S. Hessena.

⁶⁰ Opisany w dziele cytowanym *Podstawy wychowania*.

⁶¹ K. Sośnicki, *Pedagogika ogólna*, dz.cyt., s. 99.

dobra i kierowania ku niemu, dlatego odczytujemy w nich tylko odwołanie się do rozumu i woli, jako podstawowych narzędzi służących formowaniu życia moralnego człowieka. Tak więc słowa Jezusa Chrystusa mówiące o naśladowaniu i doskonałości, skierowane do człowieka (Mt 5,48; 16,24; 19,16 nn., 1P 1,15, 1J 2,3 i in.), mają charakter normy, formuły odwołującej się do rozumu i woli człowieka, by postępować zgodnie z tą normą, a więc naśladować moralny wzór osobowy. W naśladowaniu ma więc chodzić o to, by w czynach naśladowcy „znalazło się analogiczne dobro, analogiczna wartość moralna, jak w czynach owego wzoru, i aby to dobro sprawiło (...) analogiczną doskonałość osoby”⁶². Słowa Wojtyły, mówiące o powiązaniu naśladowania z miłością do osoby Mistrza – wzoru (która ma być nawet silniejsza niż miłość do najbliższych)⁶³, nie wyznaczają jednak miłości charakteru źródłowego w doświadczeniu moralnym, jak u Schelera. Towarzyszy ona relacji Mistrz – uczeń, ale nie może odebrać pierwszeństwa normie: „Bądźcie doskonałymi jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48).

Takie słowa spełniają swe zadanie w odniesieniu do osoby dojrzałej moralnie, mają więc zastosowanie przede wszystkim w procesie samowychowania. Jednak w odniesieniu do dzieci i młodzieży, dla których wartości moralne są najpóźniej spośród wszystkich wartości odkrywane, odwoływanie się do świadomych racjonalnych wyborów moralnych jest przedwczesne. Nie sposób wybierać wartości, nie znając ich i nie uznając za swoje. Wychowanek może jednak nosić je w sobie poprzez naśladowanie i identyfikację z wybranym przez siebie, cenionym, lubianym, szanowanym wzorem osobowym – autorytetem, który sam jest nosicielem postulowanych i uznawanych wartości, i czynić to nie ze względu na odkrytą „oczami” rozumu doskonałość czy dążenie do doskonałości osoby – wzoru, ale dla samej osoby, by być do niej podobnym i przyjąć za swój cały idealny świat wartości wzoru.

Z powyższych analiz wynika, że zasada naśladowania w ujęciu K. Wojtyły najpełniej może zostać wykorzystana przez podmioty wychowania przekraczające próg dojrzałości aksjologicznej, a więc wchodzące w etap autonomii w rozwoju moralnym. Dopiero bowiem na tym etapie można mówić o znajomości i możliwości wyboru przez osobę określonego systemu wartości z ideałem jako zwieńczeniem i celem ostatecznym, i w konsekwencji – o możliwości zastosowania w praktyce opisanego przez K. Wojtyłę modelu naśladowania opartego na dążeniu do doskonałości.

W odniesieniu do młodszych wychowanków na poziomie anomii i heteronomii moralnej właściwszą drogę wyznacza rozumienie zasady naśladowania przyjęte przez Schelera. Wiedzie ona przez współprzeżywanie przez ucznia wartości Mistrza; sama doskonałość nie jest tu ośrodkiem wzorczości i naśladowania, przeżywa się ją tylko przy sposobności zachodzenia naśladowania wzoru.

W kontekście tej zasady, sztuka wychowania polegałaby więc na umiejętności wyboru właściwego, dostosowanego do poziomu dojrzałości wychowanka, sposobu naśladowania, jako drogi włączania człowieka w świat wartości. W wychowaniu jest miejsce zarówno dla norm odwołujących się do rozumu i woli, jak i dla bezpośrednich relacji wypływających z emocjonalnego zaangażowania wychowanka

⁶² K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, dz.cyt., s. 151.

⁶³ Tamże, s. 149.

i wychowawcy czy wzoru osobowego. Obiema drogami (tak przez odwoływanie się do uczuć, jak i do rozumu i woli) można realizować dobro. W pierwszym wypadku nie ono samo wyznacza cel działań, lecz pragnienie upodobnienia się do osoby – wzoru (model Schelera), w drugim wypadku ono samo, uosobione w konkretnym wzorze osobowym, staje się ośrodkiem wzorczości i naśladowania. Pragnienie naśladowania nie musi jednak wy pływać z chęci odczucia bycia dobrym. Motywem głównym działania jest tu odczytanie prawdy o bycie, bycie osobowym, którego głównym celem jest dążenie do doskonałości, upodobnienie do Bytu doskonałego (model Wojtyły).

Zakończenie

Rekapitulując myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II odniesioną do wychowania jako rzeczywistości na wskroś humanistycznej i głęboko osadzonej w filozoficznej refleksji nad sensem i wartością bytu ludzkiego, nazwanej przez niego, w znamienitych słowach, twórczością „o przedmiocie najbardziej osobowym” i zarazem „w tworzywie całkowicie ludzkim”¹, warto zwrócić uwagę na główne jej cechy. Wyznaczają one owej myśli, dzięki oryginalności ujęcia, odrębne miejsce w ramach personalistycznej filozofii wychowania.

Pierwszą z nich jest jej *osobocentryzm*, przejawiający się – w odniesieniu do samego wychowanka jako przedmiotu wychowania – w podmiotowym ujmowaniu go, jako osoby, wobec której zawsze obowiązującą zasadą postępowania powinna być zasada afirmacji, a także – w odniesieniu do relacji międzyosobowych i społecznych jako przestrzeni wychowania społecznego – w postaci koncepcji uczestnictwa we wspólnocie osób.

Oba odniesienia wywodzą się z koncepcji człowieka jako osoby obdarzonej godnością i ujmowanej w kategoriach celu (nigdy tylko jako środka), będącej właściwym i jedynym odniesieniem dla normy personalistycznej oraz zdolnej do uczestnictwa we wspólnotach osobowych typu „ja – ty”, opartej na zasadzie afirmacji człowieczeństwa w drugiej osobie, oraz typu „my”, opartej na wartości dobra wspólnego grupy, a więc dobra ponadjednostkowego, którego realizacja wymaga kształtowania autentycznych postaw społecznych (solidarności, sprzeciwu i dialogu). Ta cecha filozofii wychowania pozwala na opisanie wychowania jako procesu wzrostu, stawania się osoby, ujawniania jej człowieczeństwa, w wymiarze jednostkowym i społecznym.

Drugą z cech filozofii wychowania K. Wojtyły jest jej *normatywizm* związany z teleologią wychowania. Ta cecha pochodzi z teorii wartości, głoszonej przez personalistę. Normatywizm oznacza stałą obecność w wychowaniu norm i powinności, teleologia zaś określa krąg istotnych celów wychowania. Normy i wartości (jako cele), w ujęciu K. Wojtyły, stanowią dla siebie wzajemne dopełnienie, będąc niejako dwiema stronami jednej rzeczywistości aksjologicznej.

Przyjmując za podstawę teorii celów pewne źródłowe wartości bezwzględne, a mianowicie dobro i prawdę (jako zasady bytu), a także godność osoby ludzkiej (w postaci normy personalistycznej), można wskazać na trzy podstawowe cele wychowania i zarazem zasady wychowania (reguły postępowania pedagogicznego): wolność, odpowiedzialność i miłość.

Ta cecha filozofii wychowania umożliwia spojrzenie na wychowanie przez pryzmat jego celów i zasad. Pozwala objąć całe bogactwo relacji człowieka wobec

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 54.

wartości, dynamizując proces wzrostu i stawania się osoby. W tym aspekcie można wychowanie rozumieć jako: po pierwsze, uświadamianie i kształtowanie wolności (z jej najwyższą postacią – samostanowieniem); po drugie, „uczenie” odpowiedzialności (przede wszystkim za siebie jako osobę, ale i za drugich), i po trzecie, otwieranie na miłość (jako podstawę relacji z drugim człowiekiem). Drogą do osiągnięcia tego jest obecność tych samych wartości jako celów równocześnie w formie zasad wychowania. Ich sens tkwi w kształtowaniu relacji między wychowawcą a wychowankiem, przede wszystkim w postaci: poszanowania wolności wychowanka (proporcjonalnie do stopnia jego dojrzałości), odpowiedzialności za niego i afirmacji jego osoby.

Trzecią cechą charakteryzującą filozofię K. Wojtyły jest jej perfekcjonizm, oparty na kategorii wzorczości i naśladowania. Bierze się ona z koncepcji doskonałości moralnej jako podstawowego celu człowieka (w ujęciu religijnym – świętości). Umożliwia ona sformułowanie ideału wychowania personalistycznego jako ideału doskonałości moralnej. Postulowanie wolności, odpowiedzialności, miłości, a także innych wartości jako celów wychowania uzyskuje, dzięki ideałowi, swój personalistyczny sens: ich realizacja prowadzi do doskonalenia wewnętrznego osoby. Z tak pojętego ideału wypływa potrzeba obecności w procesie wychowania wzorów osobowych i autorytetów. Dzięki zasadzie naśladowania, wartości, których nosicielem jest wzór osobowy, mogą być poznane, odczute i przyjęte za własne przez wychowanka.

Ta trzecia cecha filozofii wychowania K. Wojtyły pozwala na ukazanie ostatecznego sensu stawania się człowieka, a zarazem kierunku, jaki zostaje nadany wychowaniu człowieka. Jest to, w tym aspekcie, proces ciągłego doskonalenia wewnętrznego, przebiegający przez całe życie człowieka, który z etapu wychowania właściwego przechodzi w etap samowychowania, w myśl słów Jana Pawła II, iż w wychowaniu chodzi o to, by człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem.

Bibliografia

A. Teksty źródłowe

- Chrześcijanin a kultura* [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 457–461.
- Człowiek jest osobą* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 52, s. 2 lub [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 415–420.
- Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.
- Czym powinna być teologia moralna?* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1959, t. 58, z. 1/3, s. 97–104.
- Elementarz etyczny*, Lublin 1983, a w nim:
- Moralność a etyka*, s. 19–32
 - Problem etyki naukowej*, s. 23–29
 - O pochodzeniu norm moralnych*, s. 29–33
 - Realizm w etyce*, s. 34–37
 - Natura i doskonałość*, s. 38–42
 - Znaczenie powinności*, s. 43–49
 - Prawo natury*, s. 49–54
 - Humanizm a cel człowieka*, s. 54–58
 - Problemy prawdy i miłosierdzia*, s. 59–61
 - Problem bezinteresowności*, s. 61–65
 - Właściwa interpretacja nauki o szczęściu*, s. 66–69
 - Stosunek do przyjemności*, s. 69–72
 - Wartości*, s. 72–76
 - Idea i pokora*, s. 79–83
 - Sprawiedliwość a miłość*, s. 92–97
- Etyka a teologia moralna* [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 462–468.
- Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł objawienia a system filozoficzny Maxa Schele-
ra* [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 147–158.
- Instynkt, miłość, małżeństwo* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1953, nr 42, s. 1–2, 11.
- Konstituowanie się kultury poprzez ludzką praxis* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 1, s. 9–20.
- Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, w serii: *Człowiek i moralność*, t. 1.
- Myśli o małżeństwie* [w:] „Znak” 1957, nr 42, s. 595–604.
- Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej* [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługi-
wał*, Kraków 1979, s. 425–429.
- O humanizmie św. Jana od Krzyża* [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401.
- O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce* [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moral-
ności*, Lublin 1991, s. 213–230.
- O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. To-*

- masza z Akwinu i Maxa Schelera [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 231–252.
- O znaczeniu miłości oblubieniczej [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2, s. 162–174.
- Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 11–128.
- Osoba i czyn, Kraków 1985.
- Osoba ludzka a prawo naturalne [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 2, s. 53–59.
- Osoba: podmiot i wspólnota [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 2, s. 5–39.
- Osobowa struktura samostanowienia [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 29, z. 2, s. 5–12.
- Personalizm tomistyczny [w:] K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 430–441.
- Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” [w:] „Ethos” 1988, nr 2–3, s. 21–28.
- Poezje i dramaty, Kraków 1979.
- Problem doświadczenia w etyce [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 17, z. 2, s. 5–24.
- Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 159–180.
- Problem teorii moralności [w:] W nurcie zagadnień posoborowych, pod red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 217–250.
- Religijne przeżywanie czystości [w:] „Tygodnik Powszechny” 1953, R. 9, nr 6, s. 1–2.
- Rodzicielstwo a „communio personarum” [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1975, t. 84, z. 1, s. 17–31.
- Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1974, t. 83, z. 3, s. 347–361.
- Słowo końcowe po dyskusji nad dziełem „Osoba i czyn” [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 243–263.
- System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 129–146.
- Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 463–476.
- Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 477–490.
- U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków 1972.
- Uczestnictwo czy alienacja? [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 445–462.
- W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 201–212.
- Wychowanie miłości [w:] „Tygodnik Powszechny” 1960, nr 21, s. 1.
- Wykłady lubelskie, Lublin 1986 [w serii:] *Człowiek i moralność*.
- Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2, s. 5–25.
- Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 181–200.
- Znak sprzeciwu, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Kochana młodości!*, tłum. M. Korycka, Warszawa 1997.
- Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *Ogędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 r.* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 2.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w UNESCO. Paryż 02.06.80*, Kraków 1980.
- Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997. *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997.

B. Pozycje bio- i bibliograficzne

- Bartel W., *Mecenat naukowy Karola Kardynała Wojtyły – Jana Pawła II* [w:] *Servo Veritatis II. Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego, Kraków 1996, s. 65–74.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opr. ks. A. Boniecki, Kraków 1983.
- Filipiak M., Szostek A., *Bibliografia prac naukowych Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „Zeszyty Naukowe KUL” 1979 (22), nr 1–3, s. 155–170.
- Styczeń T., *Bibliografia ważniejszych prac kard. Wojtyły* [w:] K. Kłósak (red.), *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 29–30.
- Szostek A., *Biografia naukowa Karola Kardynała Wojtyły* [w:] „Zeszyty Naukowe KUL” 1979 (22), nr 1–3, s. 151–154.
- Skwarnicka Z., *Bibliografia Karola Wojtyły* [w:] *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 839–875.

C. Opracowania

- Adamski F. (red.), *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, Kraków 1999.
- Adamski F., *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej* [w:] *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 9–15.
- Adamski F., *Kultura i religia* [w:] *Servo Veritatis II. Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego, Kraków 1996, s. 179–189.
- Adamski F., *O potrzebie pedagogiki personalistycznej* [w:] „Reforma Szkoły” 1993, nr 6.
- Adamski F., *Wychowanie do zaangażowania w Kościele* [w:] „Communio” 1992, nr 5.
- Aksjologia dziś – pytanie pierwsze dla pedagogiki: dyskusja* (A. Folkierska, L. Witkowski, Z. Cackowski, M. Gogacz, S. Wołoszyn, S. Ruciński, T. Nowacki, Cz. Banach) [w:] „Rocznik Pedagogiczny” 1995, t. 17.
- d’Arcais G.F., *Personalismo pedagogico o pedagogia della persona* [w:] *Pedagogie Personalistiche e/o Pedagogia della Persona*, Padwa 1994, s. 113–141.
- d’Arcais G.F., *Personalistyczna filozofia człowieka jako osoby ludzkiej* [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt., s. 17–37.
- d’Arcais G.F., „Racje” za personalistyczną teorią wychowania, (maszynopis).
- Arendt H., *Kryzys edukacji* [w:] *tejże, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 209–232.
- Arendt H., *Co to jest autorytet?* [w:] *tejże, Między czasem minionym a przyszłym*, dz.cyt., s. 113–127.
- Bartnik Cz., *Osoba i Kościół według Kard. K. Wojtyły* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 83–99.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bocheński J.M., *ABC tomizmu* [w:] „Znak” 1950, R. 5, nr 2, s. 89–126.
- Bocheński J.M., *Co to jest autorytet?* [w:] *tenże, Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 187–324.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1993.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Buber M., *Słowa–zasady*, tłum. K. Bukowski [w:] „Znak” 1974, R. 26, s. 291–300.
- Buber M., *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel [w:] „Znak” 1968, nr 166, s. 442–461.

- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu” Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „Ethos” 1993, nr 21–22, s. 255–284.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Carlgrén F., *Wychowanie do wolności. Pedagogika Rudolfa Steinera. Obrazy i relacje z międzynarodowego ruchu szkół steinerowskich*, tłum. M. Głazewski, Gdynia 1994.
- Chrobak S., *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999.
- Cichoń W., *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1980.
- Cichoń W., *Świat wartości i sposoby jego poznawania* [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978, s. 163–177.
- Cichoń W., *Wartości – człowiek – wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996.
- Cichoń W., *Wychowanie a wartości* [w:] „Studia Filozoficzne” 1978, nr 12, s. 109–126.
- Czarny J., *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest? (Nauczanie Kardynała Karola Wojtyły)* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 173–198.
- Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993.
- Dec I., *Podmiotowość osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II)* [w:] „Colloquium Salutis” 1983, t. 15, s. 153–172.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim. Sobór Watykański II. Konstytucje... Tekst polski*, Poznań 1968.
- Dewey J., *Demokracja i wychowanie*, Warszawa 1963.
- Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.
- Edukacja aksjologiczna* pod red. K. Olbrycht, t. 2, *Odpowiedzialność pedagoga*, Katowice 1995.
- Forycki R., *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 117–124.
- Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób* [w:] „Znak” 1991, nr 9, s. 62–68.
- Gadacz T., *Wolność i świadectwo* [w:] „Znak” 1992, nr 1.
- Gadacz T., *Wychowanie do wolności* [w:] „Znak” 1993, nr 9, s. 4–13.
- Gadacz T., *Wychowywać do wolności. XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny* [w:] „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 19, s. 15.
- Gadacz T., Kaczmarek K., *Racje za personalistyczną filozofią wychowania* [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt., s. 59–67.
- Galarowicz J., *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły* [w:] „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 55–73.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Galarowicz J., *Myśl etyczna personalizmu* [w:] *Etyka. Zarys*, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1992, s. 509–528.
- Galarowicz J., *Odpowiedzialność i osoba. Próba analizy doświadczenia etycznego* [w:] „Znak” 1990, nr 12, s. 64–74.
- Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993.
- Galewicz W., N. Hartmann, Warszawa 1987.
- Galewicz W., *U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda* [w:] „Znak” 1985, R. 37, nr 4, s. 27–40.
- Gałkowski J., *Natura, osoba, wolność* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 177–182.
- Gałkowski J., *Rodzina w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [w:] *Z badań nad rodziną*, pod red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 17–30.
- Gogacz M., *Hermeneutyka „Osoby i czynu”*. (Recenzja książki księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”) [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 125–138.

- Górski K., *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- Grygiel S., *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 139–151.
- Hartmann N., *Etos osobowości*, tłum. W. Galewicz [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 288–298.
- Hartmann N., *Najważniejsze problemy etyki*, tłum. A. Węgrzecki [w:] „*Znak*” 1974, R. 26, nr 11, s. 1422–1454.
- Hegel G.W.F., *Nauka o obowiązkach, czyli moralność*, tłum. J. Prokopiuk [w:] Z. Kudero-wicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 250–269.
- Hessen S., *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Lwów – Warszawa 1939.
- Hessen S., *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1931.
- Hessen S., *Teoria wychowania Johna Deweya* [w:] tenże, *Filozofia. Kultura. Wychowanie*, Wrocław 1973, s. 379–403.
- Hildebrand D. von, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1992, s. 7–50.
- Hildebrand D. von, *Kategorie ważności*, tłum. W. Galewicz [w:] *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, Kraków 1988, s. 131–160.
- Hildebrand D. von, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk [w:] „*Znak*” 1975, nr 256, s. 1289–1308.
- Hildebrand D. von, *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach* [w:] tenże, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 169–198.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach* [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 220–257.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Uwagi o względności wartości* [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 207–219.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Jasińska K., *Autentyczność a bycie moralnie dobrym* [w:] *Edukacja wobec wyzwań pluralizmu ideologiczno-politycznego*, pod red. M. Czerepaniak-Walczak, Szczecin 1996, s. 96–104.
- Jaspers K., *Uwagi o wychowaniu*, tłum. G. Sowiński [w:] „*Znak*” 1991, nr 9, s. 81–90.
- Jaworski M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 91–106.
- Jędraszewski M., *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 127–214.
- Jędraszewski M., *Osoba* [w:] tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 82–150.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Kalinowski J., *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 63–71.
- Kamiński S., *Jak filozofować o człowieku?* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 73–79.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
- Karoń A., *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Kraków 1994.
- Kłósak K., *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 81–84.
- Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.
- Koźłowski K., *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław 1976.

- Kołodziej K., *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wrocław 1968.
- Kołodziej K., *Podstawowe prawidłowości pedagogiki*, Warszawa 1964.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. J.-P. Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997.
- Krapiec M.A., *Człowiek – suwerenny byt osobowy* [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 86–95.
- Krapiec M.A., *Ja–człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Krapiec M.A., *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 57–61.
- Krapiec M.A., *Osoba jako podmiot moralności* [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 81–85.
- Krapiec M.A., *Sumienie i refleksja* [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 96–101.
- Kroński T., *Kant*, Warszawa 1966.
- Kuc L., *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 183–190.
- Kukołowicz T., *„Osoba i czyn” a wychowanie w rodzinie* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 211–221.
- Kunowski S., *Podstawowe zasady wychowania w Deklaracji* [w:] „*Ateneum Kapłańskie*” 1968, nr 359, s. 414–424.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Legowicz L., *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*, Warszawa 1975.
- Levinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.
- Malicka M., *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Warszawa 1996.
- Maritain J., *Dynamika wychowania* [w:] „*Znak*” 1991, nr 43, s. 28–39.
- Maritain J., *The Education of Man*, ed. by D. i I. Gallagher, New York 1962.
- Maritain J., *Jednostka a osoba*, tłum. T. Mrówczyński [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, cz. 2, s. 78–84.
- Mounier E., *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, tłum. A. Krasieński, Kraków 1960.
- Muszyński H., *Ideał i cele wychowania*, Warszawa 1974.
- Muszyński H., *Podstawy wychowania społeczno-moralnego*, Warszawa 1967.
- Muszyński H., *Rozwój moralny*, Warszawa 1983.
- Muszyński H., *Wstęp do metodologii pedagogiki*, Warszawa 1971.
- Muszyński H., *Wychowanie moralno-społeczne* [w:] *Pedagogika*, pod red. M. Godlewskiego, S. Krawciewicz i in., Warszawa 1980, s. 326–391.
- Nowak M., *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania* [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt., s. 39–58.
- Nowak M., *Nurty myślenia w pedagogice współczesnej* [w:] *Demokracja i wychowanie. Materiały z II Zjazdu Pedagogicznego*, Toruń 1996.
- O odpowiedzialności*, „*Znak*” 1995, nr 10.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985.
- Ossowska M., *Trzy nurty w moralności* [w:] tenże, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław 1994, s. 388–396.
- Piaget J., *Inhelder B., Psychologia dziecka*, tłum. Z. Zakrzewska, Wrocław 1993.
- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski [w:] tenże, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231–262.
- Piłuś H., *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*, Wrocław 1990.

- Piłuś H., *Problem osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły* [w:] „Humanitas” 1980, t. 5, s. 131–161.
- Poręba P., *Ideał wychowawczy w Deklaracji* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1968, nr 359, s. 406–413.
- Póttawska W., Póttawski A., *Filozofia Karola Wojtyły a rodzina* (maszynopis).
- Póttawski A., *Człowiek a świadomość* (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”) [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 159–175.
- Póttawski A., *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły* [w:] *Servo Veritatis II*, dz.cyt., s. 93–112.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Wolność rozsądna i wolność dzika* [w:] „Znak” 1970, R. 22, nr 7–8, s. 839–859.
- Rola Karola Wojtyły – Jana Pawła II w kształtowaniu się krakowskiego środowiska filozoficznego. *Dyskusja w XV-lecie Pontyfikatu* [w:] „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 289–301.
- Ruciński S., *Czy jest możliwe wychowanie uwolnione od sporów ideologicznych* [w:] *Edukacja wobec wyzwań pluralizmu ideologiczno-politycznego*, pod red. M. Czerepaniak-Walczak, Szczecin 1996, s. 54–66.
- Ruciński S., Barlak M., Jasińska K., *Maxa Schelera wiedza o wartościach a wychowanie* [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt., s. 173–188.
- Ruciński S., *Wychowanie jako wprowadzanie w życie wartościowe*, Warszawa 1981.
- Rybicki R., *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II* [w:] „Chrześcijańin w Świecie” 1983, nr 117, s. 23–38.
- Rzeszewski M., *Wzorce i ideały w wychowaniu* [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1968, nr 359, s. 430–439.
- Sarnowski S., *Personalizm chrześcijański: synteza czy eklektyzm?* [w:] „Studia Filozoficzne” 1973, t. 17, nr 3, s. 99–118.
- Scheler M., *Materiałne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki [w:] „Znak” 1967, nr 12, s. 1512–1543.
- Scheler M., *O człowieku i sprawach ludzkich*, wybrał i tłum. A. Węgrzecki [w:] „Znak” 1975, nr 2, s. 218–226.
- Scheler M., *Święty*, tłum. A. Węgrzecki [w:] „Znak” 1967, nr 4, s. 506–521.
- Schoenebeck H. von, *Antypedagogika być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994.
- Schoenebeck H. von, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, tłum. D. Sztobryn, Toruń 1991.
- Seifert J., *Istota i motywacja moralnego działania*, tłum. S. Frącz, Opole 1984.
- Sośnicki K., *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1964.
- Sośnicki K., *Pedagogika ogólna. Podręcznik dla użytku zakładów kształcenia nauczycieli*, Inowrocław 1946.
- Sośnicki K., *Teoria środków wychowania*, Warszawa 1973.
- Spaemann R., *Czyn a piękne życie. (O pojęciu natury czynu)*, tłum. J. Merecki [w:] „Ethos” 1996, nr 1–2, s. 31–41.
- Staniek E., *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, Kraków 1995.
- Starczewska K., *Koncepcja wychowania a model wychowania* [w:] „Więź” 1978, nr 9, s. 15–24.
- Stępień A.B., *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”* [w:] „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 153–157.
- Stróżewski W., *Człowiek, kultura, praxis* [w:] *Servo Veritatis*, dz.cyt., s. 267–270.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *Średniowieczne teorie wartości* [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1979, s. 394–433.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.

- Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Postłowie* [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 491–526.
- Styczeń T., *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”* [w:] *Z badań nad rodziną*, pod red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 31–53.
- Styczeń T., *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 107–115.
- Styczeń T., *Na początku była prawda. (U genezy pojęcia osoby)* [w:] „*Ethos*” 1996, nr 1–2, s. 15–30.
- Suchodolski B., *Podstawy wychowania socjalistycznego*, Warszawa 1967.
- Szostek A., *Człowiek i moralność w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* [w:] „*Znak*” 1980, nr 3, s. 275–289.
- Szostek A., *Egoizm i perfekcjonizm* [w:] „*Więź*” 1974, nr 7–8, s. 52–54.
- Szostek A., *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Szostek A., *Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie doświadczenia moralności w ujęciu K. Wojtyły* [w:] „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1985, nr 3–4, s. 27–43.
- Szostek A., *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993.
- Szostek A., *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra* [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław 1992, s. 17–57.
- Tatarkiewicz W., *Doskonałość moralna* [w:] tenże, *O doskonałości. Wybrane eseje*. Lublin 1996, s. 34–48.
- Tischner J., *Ethos wolności* [w:] „*Znak*” 1975, nr 2, s. 185–194.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei* [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1992, s. 51–148.
- Tischner J., *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 85–89.
- Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii Kardynała K. Wojtyły* [w:] „*Roczniki Filozoficzne*” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 173–180.
- Tomasz A Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Lohn, przejrzał J. Łaś, Kraków 1985.
- Twardowski K., *O pojęciu wychowania* [w:] tenże, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, opr. R. Jadczyk, Warszawa 1992, s. 411–422.
- Twardowski K., *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, Lwów 1901.
- Wojciechowski T., *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 191–199.
- Wolicka E., *Uczestnictwo we wspólnocie* [w:] „*Więź*” 1979, nr 2–3, s. 54–62.
- Wołoszyn S., *O uzasadnianiu norm pedagogicznych* [w:] „*Przegląd Pedagogiczny*” 1949, t. XLV, s. 345–362.
- Woroniecki J., *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.
- Wójtowicz A., *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wrocław 1993.
- Wrońska K., *Aksjologiczne podstawy zasady naśladowania* [w:] *Wartości – społeczeństwo – wychowanie. Studia z pedagogiki społecznej*, pod red. F. Adamskiego, „*Zeszyty Naukowe UJ*” 1995, s. 103–109.
- Wrońska K., *O możliwości zbudowania teorii wychowania personalistycznego Karola Wojtyły* [w:] *Poza kryzysem tożsamości*, dz.cyt., s. 189–194.
- Wroński L., *Czy można wychować do świętości?* [w:] *Edukacja aksjologiczna*, pod red. K. Olbrycht, t. 1, Katowice 1994, s. 136–142.

„W wychowaniu chodzi o to, by człowiek stawał się
coraz bardziej człowiekiem”.

Ta krótka wypowiedź Karola Wojtyły – Jana Pawła II – *credo* personalizmu – jest bodaj najprostszą prezentacją myśli filozofa, myśli zainspirowanej troską o człowieka, o jego autentyczne dobro, i podtrzymującej przekonanie i wiarę w sens bycia człowiekiem.

Stanowi to zarazem właściwą zapowiedź książki *Osoba i wychowanie*, bowiem jej założeniem jest zrozumienie i wyjaśnienie sensu tej specyficznie ludzkiej sfery wzajemnego oddziaływania osób, jaką jest wychowanie. Filozofia Karola Wojtyły pozwala mówić o wychowaniu jako o dziele człowieka w służbie człowiekowi. W czym tkwi jego istota, kogo dotyczy, do czego zmierza, gdzie są jego granice? Oto część pytań, na które odpowiedzi znaleźć można na kartach tej książki.

Autorka jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Jagiellońskiego, absolwentką studiów pedagogicznych i filozoficznych.

